

# STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH

A. M. TVRKI

## XLIV

D. GIMARET. — <i>Sur quelques hypothèses anciennes de W. Montgomery Watt</i> .....	5
J.-C. VADET. — <i>Le Primat de l'Action sur l'Être et l'Essence, fil conducteur de la logique d'al-Aš'arī?</i> .....	25
Y. RĀĠIB. — <i>Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière</i> .....	61
W. MADELUNG. — <i>Some notes on non-Ismā'īlī Shiism in the Maghrib</i> .....	87
D. et M.-Th. URVOY. — <i>Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab'īn et la question de la spécificité de sa pensée</i> .....	99
H. ALGAR. — <i>The Naqshbandī order: a preliminary survey of its history and significance</i> .....	123

*Hic fasciculus adiuvante Concilio quod C.N.R.S. dicitur  
necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodit*

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXVI

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG (directeur honoraire depuis 1976) et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Codirecteur en 1971 : le Professeur G. E. von GRUNEBAUM (décédé en 1972).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

*Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.*

Les *Studia Islamica* paraissent au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.), ou au Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V°).

*Studia Islamica* was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG (honorary editor since 1976) and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Joint editor in 1971 : Prof. G. E. von GRUNEBAUM (deceased in 1972).

*Studia Islamica* offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

*The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.*

*Studia Islamica* appears approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondence concerning editorial matters should be addressed to Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.) or to Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V°).

# STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH

A. M. TVRKI

## XLIV

D. GIMARET. — <i>Sur quelques hypothèses anciennes de W. Montgomery Watt</i> .....	5
J.-C. VADET. — <i>Le Primat de l'Action sur l'Être et l'Essence, fil conducteur de la logique d'al-Aš'arī?</i> .....	25
Y. RĀĠIB. — <i>Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière</i> .....	61
W. MADELUNG. — <i>Some notes on non-Ismā'ilī Shiism in the Maghrib</i> .....	87
D. et M.-Th. URVOY. — <i>Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab'īn et la question de la spécificité de sa pensée</i> .....	99
H. ALGAR. — <i>The Naqshbandī order: a preliminary survey of its history and significance</i> .....	123

*Hic fasciculus adiuvante Concilio quod C.N.R.S. dicitur  
necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit*

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXVI

## ERRATA

*N.B.* By reason of the current war in Lebanon, it was not possible for Majid Fakhry to correct the proofs of his article, *The Platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics*, which appeared in *STUDIA ISLAMICA*, XLII, 1975, pp. 39-57. A list of principal errata is given herebelow.

- P. 41, l. 25 For *šinā'ati*, read: *šinā'ah*.  
P. 41, l. 27 'to show' is repeated.  
P. 47, l. 29 For 'and the short...', read: 'but not the short...'.  
P. 48, n. 1 For *Galen*., read: *Galeni*.  
P. 49, l. 31 For *fadhl*, read: *fadl*.  
P. 51, n. 1 For العقل, read: التعقل.  
For الصنعة, read: صفاء الذهن.  
For جودة التوصية, read: جودة الفهم.  
For سهولة الفهم, read: سهولة التعلم.

Also add here:

A list of the subdivisions of wisdom, which could be the basis of Miskawayh's, is given in an Arabic ethical tract attributed to a certain Nicolaus, probably of Laodicea, 4th century A. D. See M. C. Lyons, *A Greek Ethical Treatise*, in *Oriens*, XIII-XIV (1960-61), p. 51.

- P. 52, l. 19 For العمل المنتظم, read: الفعل المنظوم

---

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants-droit ou ayants-cause, est illicite » (alinéa 1<sup>er</sup> de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G.-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1977

Printed in France

# SUR QUELQUES HYPOTHÈSES ANCIENNES DE W. MONTGOMERY WATT

---

L'ouvrage bien connu de Watt, intitulé *Free will and predestination in early Islam* (Londres, 1948), avance certaines thèses ou hypothèses qui me paraissent à l'évidence indéfendables. A vrai dire, elles ne sont pas de grande conséquence. Comme cependant je n'ai pas connaissance que Watt y ait jamais renoncé, ni que quelqu'un d'autre les ait jamais contestées, comme, d'autre part, le livre qui les contient continue, à juste titre, de faire autorité, je crois nécessaire — avec tout le respect que je dois à l'auteur — de les remettre ici en question. Il s'agit, d'une part, des origines de la doctrine qadarite, d'autre part, de l'identité du théologien Burğūt (1).

## I. SUR LES ORIGINES DE LA THÈSE DU QADAR

Dans son troisième chapitre de *Free will*, intitulé « The beginnings of the doctrine of qadar », Watt a entrepris de démontrer que la doctrine qadarite aurait pris naissance dans les milieux hâriğites et murğî'ites, en vertu d'une filiation naturelle entre les conceptions propres à ces deux sectes et la croyance à la responsabilité de l'homme à l'égard de ses actes.

(1) Les auteurs de langue française disent ordinairement Barğūt : cf. Laoust, *Ibn Bağfa*, 168 ; Allard, *Attributs divins*, 135 ; Nader, trad. du *K. al-Intiğâr*, 122 ; etc. Mais tous les dictionnaires indiquent que ce mot, qui est le nom de la puce, s'écrit *burğūt*.

Thèse intéressante, mais, comme nous allons le voir, insoutenable. Il est cependant curieux que personne n'ait jamais jugé bon de la signaler, pour l'approuver ou la rejeter. Thomson, dans son analyse du livre de Watt (*The Muslim World* XL, 1950, 207-216 et 276-287), n'en dit rien. Van Ess, dans son excellente notice de l'*Encycl. Isl.*, 2<sup>e</sup> éd., art. *ḲADARIYYA*, la passe également sous silence (à part peut-être une infime allusion à « l'arrière-plan hâriğite », 386 a).

L'argumentation de Watt se fonde essentiellement sur l'analyse des *Mağâlât* d'al-Aš'arî.

S'agissant des Hâriğites, al-Aš'arî (*Mağ.* 94-95) signale un différend survenu dans la secte des 'Ağârîda (partisans de 'Abd al-Karîm b. 'Ağarrad), au début du second siècle de l'Hégire, entre un certain Maymûn et un certain Šu'ayb, à propos d'une dette du second envers le premier. Šu'ayb dit à Maymûn : « je te rembourserai, si Dieu le veut ». Ce qui sous-entend que Dieu peut ne pas le vouloir, qu'Il peut vouloir indifféremment le remboursement ou le non-remboursement, c'est-à-dire indifféremment le bien ou le mal. Maymûn dit au contraire : « Dieu veut nécessairement que tu me rembourses » (cf. également Bağdâdî, *Farq.* éd. 'Abd al-Ḥamîd, 95-96). Nous retrouvons là un des lieux communs de la polémique entre Sunnites et Mu'tazilites au sujet de la volonté divine <sup>(1)</sup>. Al-Aš'arî indique aussi que, d'une façon générale, les partisans de Šu'ayb soutiennent que nul n'a puissance d'accomplir que ce que Dieu veut, et que les actes des hommes sont créés par Dieu (*Mağ.* 94, 6-8). Les Maymûniyya, au contraire, soutiennent la thèse du *qadar* : « Dieu a donné aux hommes délégation de leurs actes (*fawwaḍa l-a'mâl ilâ l-'ibâd*). Il leur a donné la capacité d'accomplir ce à quoi ils sont assujettis, et ils ont une égale capacité de croire ou de ne pas croire. Dieu n'a pas de volonté à l'égard des actes des hommes, et les actes des hommes ne sont pas créés par Dieu » (*Mağ.* 93, 7-11). A partir de là, Watt prétend pouvoir établir que la doctrine hâriğite, fondée sur la conception d'« un Dieu juste exigeant de Ses créatures

(1) Cf. mon article « Un problème de théologie musulmane : Dieu veut-Il les actes mauvais ? », *Studia Islamica* XL (1974) 56 sq.



(93, 3 sq.), comme on l'a déjà vu, les deux tendances existent. Certains admettent le libre arbitre (*qâlû bi-l-qadar*) : ce sont les Maymûniyya (93, 7-10), les Ĥamziyya (93, 14 sq.), les Ma'lûmiyya, encore que très modérés (96, 7-10). D'autres soutiennent la thèse contraire (*qâlû bi-l-iġbât*) : ainsi les Ĥalafiyya (93, 12-13), les Šu'aybiyya (94, 6-8), les Ĥâzimiyya (96, 3-6), les Maġhûliyya (96, 11 sq.)<sup>(1)</sup>. Or rien ne dit que tous ces anti-qadarites aient été moins authentiquement ĥâriġites, moins conséquents avec eux-mêmes, que leurs coreligionnaires qadarites.

Watt, qui admet cette objection (*F.w.*, 39-40), prétend l'écarter par le fait que, selon lui, aucune des sectes ĥâriġites qui se sont opposées à la doctrine du *qadar* ne l'aurait fait par référence réelle à l'Islam (*from a truly Islamic motive*), c'est-à-dire au Coran. Ainsi, selon lui, les Ĥâzimiyya (*Maq.* 96, 3-6) « semblent être influencés », dans leur opposition à la thèse du *qadar*, par des idées anté-islamiques favorables au fatalisme (cf. encore *F.w.*, 101). Mais c'est là une appréciation tout à fait subjective, fondée sur aucun texte précis. La simple vérité est que les Ĥawârîġ se sont divisés sur ce problème, comme le souligne al-Aš'arî (*Maq.* 124, 9-10), et que, par conséquent, il n'y a pas de « connexion logique », comme le prétend Watt (*F.w.*, 39 et 51), entre le ĥâriġisme et la doctrine du *qadar*.

Certains arguments de Watt sont particulièrement douteux. Ainsi, il va jusqu'à émettre la supposition (*ib.* 53-54) que le fameux Ma'bad al-Ġuhanî — que la tradition sunnite présente comme le premier à avoir soutenu la thèse qadarite — pourrait ne faire qu'un avec un autre Ma'bad, cité par les hérésiographes comme le chef d'une sous-secte ĥâriġite des Ta'âlîba, qui eux-mêmes font partie des 'Aġârîda (*Maq.* 98, 4-8 ; *Farq* 101,

simplement l'addition, comme le fait Van Ess, *l. c.* 385 a sq. Du reste, je ne vois pas la raison pour laquelle Van Ess accorde une telle importance à ce groupe, sinon précisément ce rapprochement fort discutable qu'il opère à la suite de Watt. N'aurait-il pas mieux valu signaler, sur un pied d'égalité, les différents groupuscules ĥâriġites partisans du *qadar*, mentionnés par les hérésiographes ? S'il est vrai qu'il y a une ressemblance entre ce qu'al-Aš'arî dit des Maymûniyya et ce que Šahrastâni dit des *ašĥâb as-su'âl* (emploi de *fawwaġa*, non-volonté de Dieu à l'égard des actes humains), pourquoi en conclure que ce sont les Maymûniyya qui ont emprunté des éléments de leur doctrine aux « Šabîbiyya » ? Pourquoi pas l'inverse ?

(1) Šahrastâni cite encore, parmi les partisans du *ġabr*, Šaybân b. Salama, chef des Šaybâniyya (lesquels appartiennent aux Ta'âlîba), cf. *Milal* I 133,1-2.



10-13 ; *Milal* I 132, 7-10) ! Je vois à cette hypothèse inattendue au moins trois objections. D'abord — mais l'objection n'est pas décisive, il est vrai —, les noms ne concordent pas : al-Ġuhanî avait nom Ma'bad b. 'Abdallah b. 'Uqaym<sup>(1)</sup> — certains disent aussi : Ma'bad b. Hâlid<sup>(2)</sup> —, alors que, selon Šahrastâni, le Hâriġite s'appelait Ma'bad b. 'Abd ar-Rahmân. Ensuite, il n'est nulle part fait mention d'une position quelconque des Ma'badiyya sur le problème du *qadar* : tout ce que nous savons, c'est qu'ils n'admettaient pas<sup>(3)</sup>, contrairement aux autres Ta'âlîba, que les esclaves paient ou bénéficient de la *zakât*. Enfin, et surtout, si les deux Ma'bad n'en faisaient qu'un, comment imaginer qu'aucun hérésiographe ne l'ait su ni signalé : ni al-Aš'arî, ni Baġdâdî, etc. ?

Un autre argument de Watt est tout aussi inconsistant. Sous prétexte, d'une part, que le terme *fawwaḍa* est utilisé par al-Aš'arî (*Maq.* 93, 8-9) à propos des Maymûniyya (*fawwaḍa l-a'mâl ilâ l-'ibâd*), et par Šahrastâni (*Milal* I 127, 5) à propos des *ašḥâb as-su'âl (inna llah fawwaḍa ilâ l-'ibâd)*, d'autre part, que le terme de *Mufawwiḍa* est appliqué par Hûsayš (in Malaṭi, *Tanbîh*, 174, 7-8) à une secte de Qadariyya, Watt y voit la confirmation d'une « connexion étroite » entre les Qadarites et certaines sectes hâriġites (*F.w.*, 52-53). En réalité, rien n'indique que les Mufawwiḍa mentionnés par Hûsayš soient eux-mêmes hâriġites. Les Qadarites auxquels s'en prend le calife 'Umar b. 'Abd al-'Azîz<sup>(4)</sup> sont eux aussi accusés d'admettre la *tafwîḍ* (352, 2-3) : or rien n'indique non plus qu'ils aient été hâriġites (cf. Van Ess, *l.c.* 386 a 25-27). *Tafwîḍ* (délégation de pouvoir que Dieu donne aux hommes sur leurs propres actes) est l'un des mots par lesquels a été exprimée la notion de *qadar* : c'est tout ce que nous pouvons dire. De même qu'on oppose *ġabr* et *qadar*, on oppose *ġabr* et *tafwîḍ*, notamment, dirait-on, en milieu imâmite (cf. *Maq.* 41, 4-5 ; Ibn Bâbûya, in

(1) Tel est son véritable nom selon Van Ess, *l.c.* 387 b. Cf. le *Tahḍîb at-tahḍîb*.

(2) Cf. 'Abd al-Ĥamîd, dans son édition du *Farq*, 18, n. 4, ainsi que 'A. S. an-Naššâr, etc., introd. du *Sâmil* de Ġuwaynî, Alexandrie, 1969, 34, 17 sq.

(3) J'ai peur en effet que Watt n'ait fait un contresens à ce propos, cf. *F. w.*, 53, dernières lignes.

(4) Cf. Abû Nu'aym, *Ḥilyat al-awliyâ'*, V, 346-353.

Šarḥ 'aqâ'id aš-Šadûq, éd. Tabriz, 1363, 154 ; *Milal* I 166, 15). Notons aussi que, tout comme *qadarî*, le mot *mufawwiḍ* a servi à désigner tantôt l'un, tantôt l'autre des deux partis opposés : Ibn Qutayba appelle *mufawwiḍ* non pas le qadarite, mais son adversaire, en tant probablement qu'il laisse à Dieu le soin de décider du sort des hommes (cf. *Ta'wil muḥtalif al-ḥadîṯ*, trad. Lecomte, § 7) (1).

S'agissant maintenant des Murġi'ites, Watt s'appuie sur le fait que le fameux Ġaylân ad-Dimašqî appartenait à ce groupe (cf. *Maq.* 136, 4 sq. ; *Farq* 205, 8-9 ; *Milal* I 142, 5). On peut, à première vue, s'étonner que deux doctrines opposées, le ḥârîġisme et le murġi'isme, aient abouti à une conclusion identique quant à la responsabilité de l'homme à l'égard de ses actes. Certes, Watt fait remarquer avec raison (*F.w.*, 42 sq.) que, par rapport au rigorisme ḥârîġite, les Murġi'ites ne défendent nullement une position laxiste : ils croient tout autant que leurs adversaires à « un Dieu juste exigeant de Ses créatures la justice » (*F.w.*, 46) ; ce qui les sépare d'eux est simplement d'être plus accessibles à l'idée de pardon, et plus sensibles à la nécessité de sauvegarder l'unité de l'Islam. Cependant, tout ceci ne peut nous faire oublier le fait fondamental que le murġi'isme, en tant que tel, s'est défini en opposition au ḥârîġisme, et qu'il est donc en soi paradoxal d'affirmer que la thèse du *qadar* a pu dériver également de deux doctrines contradictoires (2).

Mais, de toute façon, cette thèse n'a pas plus de connexion avec le murġi'isme qu'avec le ḥârîġisme : car, là encore, les assertions de Watt sont contredites par les faits. S'il y a eu des Qadariyya parmi les Murġi'ites, il y en a d'autres parmi eux — et peut-être même la majorité — qui ont soutenu le point de vue contraire. Ainsi, al-Aš'arî compte parmi les Murġi'ites les Ġahmiyya

(1) Je signale qu'on trouve encore le terme de *mufawwiḍa* chez 'Abd al-Ġabbâr, appliqué à une secte de ch'rites extrémistes qui faisaient de Muḥammad, de 'Alî, etc. des démiurges, Dieu leur « laissant le soin » (*fawwaḍa*) de créer le monde : cf. *Muġnt* XX b 175, 9 sq. et XI 310, 1-2.

(2) Il est vrai que des Ḥârîġites et des Murġi'ites ont pu avoir en commun certaines thèses théologiques (cf. plus bas p. 12, n. 3 et p. 13, n. 1). Mais précisément, ce n'était pas *en tant que tels*, en tant que ḥârîġites ou murġi'ites, qu'ils étaient conduits à ces thèses, sur lesquelles, du reste, ils s'opposaient respectivement à d'autres ḥârîġites et d'autres murġi'ites.

(*Maq.* 132, 9 ; 136, 16 ; 141, 16 ; etc.), les Nağğâriyya (*ib.* 136, 3 ; 137, 1 ; 285, 2). An-Nâšî' présente comme la position des Murğî'ites *en général* une thèse proche de celle d'an-Nağğâr (*K. al-Awsaṭ*, éd. Van Ess, § 67). Il est vrai que Šahrastâni, pour expliquer qu'on ait pu classer Abû Ḥanîfa parmi les Murğî'ites, précise que les Mu'tazilites qualifiaient de Murğî'ites tous ceux qui les contredisaient sur le *qadar* (*Milal* I 141, 17-18) : mais cela même est significatif ! Et Mâturîdî lui-même (*Tawḥîd*, éd. Kholeif, 229, 1-3) assimile les Murğî'ites aux Ğabrites, et les oppose aux Qadarites. Là encore, la simple vérité est que, sur cette question, les Murğî'ites étaient divisés, comme l'étaient les Ḥârîğites. Le *Farq* 202, 4-10 les classe précisément en trois catégories : ceux qui soutiennent la thèse du *qadar*, comme Ğaylân, Muḥammad b. Šabîb, Abû Šimr ; ceux qui soutiennent la thèse du *ğabr*, comme Ğahm b. Šafwân ; ceux qui s'écartent à la fois du *ğabr* et du *qadar*, comme, entre autres, Bišr al-Marîsî.

Bien sûr, Watt s'étonne (*F.w.*, 101-102) que les Ğahmiyya aient fait partie des Murğî'ites, comme Ğaylân. Voici comment il l'explique : si les Ğahmiyya se sont opposés à la doctrine du *qadar*, ce n'est pas, comme les Ḥârîğites du même bord, sous l'influence d'un fatalisme pré-islamique, mais, au contraire, au nom d'un « motif véritablement islamique », à savoir un sentiment aigu de la transcendance divine. Pourquoi pas, en effet ? Mais tout ceci est parfaitement gratuit.

## II. SUR L'IDENTITÉ DE BURĠŪṬ

Le théologien Burġŭṭ, dont il est question ici et là dans les ouvrages de *kalâm* ou d'hérésiographie, reste un personnage fort mal connu. On sait qu'il s'appelait Muḥammad b. 'Îsâ (al-Bašrî, ajoute le *Šarḥ al-uşûl al-ḥamsa*, dans la version de Farrazâđî) (1), Burġŭṭ n'étant naturellement qu'un sobriquet (« la Puce »), Nasafî (cf. pp. 13, n. 2 et 14, n. 3) lui attribue la *kunya* d'Abû 'Îsâ. Ibn Ḥazm (*Fîṣal* III 22) le dit secrétaire (*kâtib*). On sait encore,

(1) Ms. de Šan'a', *kalâm* 73, 124 b, 16-17.

par une indication du *Fihrist* (1) qu'il est mort en 855 ou 856. Il est présenté ordinairement comme un disciple d'al-Ḥusayn an-Nağğâr. Les Mu'tazilites le classent parmi les Muğbira (2).

Curieusement, le *Fihrist* ne lui consacre aucune notice : ni à propos des Muğbira (là où on l'attendrait — c'est-à-dire à la suite d'an-Nağğâr — Ibn an-Nadîm cite Ḥaḥḥ al-Fard), ni à propos des Ḥawârîğ (3).

Des œuvres et de la doctrine de Burğûṭ, nous ne connaissons que des bribes, encore qu'aujourd'hui notre information soit un peu moins maigre que celle dont Watt a pu disposer, grâce en particulier aux textes mu'tazilites récemment publiés. Je ne crois pas inutile d'en faire ici la synthèse, ne serait-ce que pour rectifier la notice tout à fait fantaisiste de Tritton dans l'*Encycl. Isl.* sur les *Burğûṭhiyya* (2<sup>e</sup> éd. I 1367).

Le *Mağmâ' fi l-Muḥîṭ* (éd. Houben, 311, 16 sq.) attribuée à Burğûṭ un *K. al-Irâda*, où il combattait la thèse selon laquelle Dieu serait voulant par une volonté adventice (cf. également *Muğnî* VI b 197, 1). Il a pu être aussi l'auteur d'un *K. al-Maqâlât* : nous voyons en effet son témoignage plusieurs fois invoqué quant à la position de telle ou telle école. Ainsi, à deux reprises par al-Aš'arî sur des thèses mu'tazilites relatives à la capacité (*istiṭâ'a*) (*Maq.* 235, 4-6 et 238, 6-9) ; dans le *Muğnî* IX 13, 9-11, sur ce que Ḍirâr b. 'Amr disait de l'acte engendré ; dans le *Šarḥ Nahğ al-balâğa* d'Ibn Abî l-Ḥadîd (Le Caire, 1965, III, 227-228) sur des doctrines relatives à la nature de Dieu (4).

(1) Dans une notice relative à Abû Ġa'far al-Iskâfi, ms. Ch. Beatty 115 b. Ibn an-Nadîm rapporte qu'al-Iskâfi est mort en 240/855, et ajoute : « quand la nouvelle de sa mort parvint à Muḥammad b. 'Isâ Burğûṭ, celui-ci se prosterna, et mourut six mois plus tard ».

(2) *Muğnî* XI 156, 11-14 ; Ibn al-Murtaḏâ, *al-Munya wa l-amal*, ms. Berlin, Glaser 108, 51 a et 81 a.

(3) D'après Šahrastâni, en effet (*Milal* I 138, 2), Burğûṭ aurait été ḥarîğite. On notera cependant que les personnages auxquels son nom est ordinairement associé étaient d'appartenance murğî'ite : Bišr al-Marisi (*Maq.* 140, 13, etc.), an-Nağğâr (*ib.* 136, 3, etc.), Sufyân b. Saḥtân (ou Saḥbân, cf. *Intiṣâr*, éd. Nader, 98, 3-4 et *Fihrist* 205, 16-17). Mais il est vrai que, comme Watt l'a montré (cf. plus loin), certains théologiens ḥarîğites (Yaḥyâ b. Kâmil, Muḥammad b. Ḥarb aš-Šayrafi) soutenaient eux aussi des thèses fort proches de celles de Nağğâr.

(4) Burğûṭ ne fait ici en effet que rapporter ces thèses, elles ne sont nullement les siennes, comme l'a cru Tritton.

De la doctrine de Burgût, nous savons donc qu'elle était en gros identique à celle d'an-Nağğâr (1). Les quelques indications éparses qu'il nous est possible de rassembler concernant sa position propre paraissent le confirmer — bien qu'il ne soit pas toujours facile de saisir leur portée exacte, ni comment elles s'intègrent dans un système cohérent.

Sur la question des attributs divins, la position de Burgût devait être, comme celle de Nağğâr, proche de la position mu'tazilite. Mâturîdî lui attribue, comme à Nağğâr, l'idée que Dieu a d'abord été sans aucun lieu (*kâna wa lâ makân*), et qu'ensuite Il a été dans tout lieu (*fi kulli makân*) (*Tawhîd*, 120, 13-15). Selon Bazdawî, en effet, Nağğâr aurait soutenu que Dieu est, au sens propre (*'alâ l-ḥaqîqa*), en tout lieu (*Uşûl ad-dîn*, éd. Linss, 28, 19 sq. et 250, 16-17), alors que, pour les Mu'tazilites — ou du moins la plupart d'entre eux —, Il est tel, mais au figuré (cf. *ib.* 28, 17-18; *Maq.* 157, 2-5; Bağdâdî, *Uşûl ad-dîn*, 77, 9-11)<sup>2</sup>.

Comme Nağğâr, et comme les Mu'tazilites, Burgût devait nier l'existence en Dieu d'attributs « entitatifs » — c'est-à-dire déterminés en Lui par des entités s'ajoutant à Son essence —, et soutenir au contraire que Dieu est savant, puissant, etc., non par une science, une puissance, etc., mais par Lui-même (*Farq* 208, 6-7; Abû Ya'lâ, *Mu'tamad*, éd. Haddad, 45, 3-5; etc.). A cet égard, comme Nağğâr, il allait plus loin encore que les Mu'tazilites. Son *K. al-Irâda*, où il combat la doctrine mu'tazilite que Dieu est voulant par une volonté adventice, aboutissait probablement à soutenir, comme Nağğâr, que Dieu est voulant par Lui-même (cf. *Şarḥ al-uşûl al-ḥamsa*, éd. 'Uṭmân, 440, 13

(1) Indiquons à ce propos que, contrairement à ce que prétend Tritton, la doctrine de la *māhiyya* divine n'est nullement caractéristique de l'école nağğârîte. Cette thèse selon laquelle, dans l'au-delà, Dieu sera visible aux hommes dans Sa *māhiyya*, au moyen d'un sixième sens qu'Il créera alors en eux, est présentée par tous les hérésiographes comme propre à Ḍirâr b. 'Amr et Ḥafṣ al-Fard : cf. *Maq.* 216, 3-5; 282, 6-7 et 339, 14 sq.; *Farq* 214, 7-9; cf. également *Muğnt* IV 139, 15-16; Bazdawî, *Uşûl*, 78, 8-9; *Milal* I 91, 2-3. Il est vrai que, selon *Maq.* 154, 1-3, certains Murğîrites soutenaient cette thèse : ainsi Sufyân b. Saḥtân (*ib.* 339, 14-15). Mais beaucoup d'autres la rejetaient (*ib.* 340, 3). Nous ne savons pas de quel côté penchait Nağğâr. Seul Ibn ar-Râwandî, non démenti par al-Ḥayyât, il est vrai (*Intiṣâr*, 98, 2 sq.), attribue cette thèse aussi à Nağğâr et Burgût.

(2) Sur cette même question du lieu, mais dans un contexte différent (modalités de la création, nature de la substance), l'auteur mâturîdite Abû l-Mu'in an-Nasafi

et 16 sq. ; Baġdâdî, *Uşûl* 91, 1-3 ; Bazdawî, *Uşûl* 34, 1-2 ; *Milal* I 89, 3). Selon certaines sources mu'tazilites (*Şarḥ u. ḥ.* 551, 14 sq. ; Ibn al-Murtaḍâ, *Munya* 81 a, 7-9 ; *Ġâyat al-afkâr*, B. M. Or. 3937, 158 b 7-8), il aurait pareillement soutenu que Dieu est parlant par Lui-même (*mutakallim li-ḡâtihi*), ce qui, à première vue, comme le souligne Ibn al-Murtaḍâ, paraît difficilement conciliable avec la thèse du Coran créé, que les Naġġâriyya partagent avec les Mu'tazilites<sup>(1)</sup>. Peut-être voulait-il simplement dire, comme Naġġâr (*Maq.* 284, 15-17), que Dieu est éternellement parlant, en tant qu'éternellement non incapable de parler, de même qu'Il est éternellement généreux en tant que non avare (*ib.* 284, 15) ou éternellement voulant en tant que non contraint (*ib.* 514, 13-14 ; Abû Ya'lâ, *Mu'tamad* 74, 1-2 ; Ğuwaynî, *Irşâd*, éd. Luciani, 40, 2-3 ; etc.).

En ce qui concerne le 'adl, en revanche, les positions de Burġût̃ annoncent, comme celles de Naġġâr, les positions aš'arites. Ainsi, 'Abd al-Ġabbâr (*Muġnî* XI 156, 11-13) lui attribue la thèse que Dieu a pu créer les hommes sans motif (*lâ li waġḥ*), qu'Il pourrait les disposer à une Loi sans les y soumettre, ou les y soumettre sans les récompenser<sup>(2)</sup>.

S'agissant de l'acte humain, Burġût̃ aurait eu, sur un point, une position plus restrictive encore que Naġġâr. Si l'on en croit le *Farq* 209, 10-11, il aurait non seulement soutenu que les actes de l'homme sont créés par Dieu, mais il aurait même refusé à l'homme, contrairement à Naġġâr (cf. *Maq.* 283, 3),

(*K. Tabşirat al-adilla*, ms. Le Caire, Dâr al-kutub, *kalâm* 42, 26 b 18 sq.) attribuée à Burġût̃ l'idée que Dieu n'a pu créer le monde autrement que dans un réceptacle (*ft maḥall*). Dieu, disait-il, ne saurait avoir créé (au départ) moins de deux atomes, afin que l'un fût le lieu de l'autre.

(1) Mais je me demande comment Tritton a lu le texte du *Munya*, qui est cependant clair. Il dit : *al-Burġût̃iyya (...) tafarradû bi-annahu ta'âlâ mutakallim li-ḡâtihi fa-nafâ* (Burġût̃) *an yakûna lahu kalâm fi'l fa-ulzima an lâ yakûna l-qur'ân kalâm Allah*. Ce qui veut dire : « (...) par conséquent, il a nié que Dieu ait une parole active (c'est-à-dire : produise une parole en tant qu'acte), ce qui le conduit à admettre (en vertu d'un *ilzâm* : énoncé des conséquences absurdes qu'une thèse implique) que le Coran ne soit pas la parole de Dieu (étant donné que, pour les Mu'tazilites, le Coran est créé, c'est-à-dire acte de Dieu) ».

(2) Cf. également Ibn al-Murtaḍâ, *Ġâyat al-afkâr*, B.M. Or. 3937, 197 a 7. Rappelons que, selon Baġdâdî (*Farq* 208, 4-5), Naġġâr est en accord avec les Aš'arites sur la plupart des questions du *ta'dîl wa t-taġwîr*, cf. également *Maq.* 283, 15 sq.

la qualification d'agent (*fâ'il*) (1). D'un autre côté, cependant, Burgûṭ semble vouloir apporter une limite à l'arbitraire divin : tout en attribuant exclusivement à Dieu, comme Nağğâr, les actes engendrés (*al-mutawallidât*) — 'alors que, pour Dirâr, eux aussi peuvent être acquisitions de l'homme (*Maq.* 408, 4-7) —, il aurait admis — mais comme tant d'autres théologiens de l'époque (2) — l'intervention d'une « nature », afin probablement d'expliquer la régularité des phénomènes. Al-Aš'arî (*Maq.* 284, 12-14), et à sa suite Bağdâdî (*Farq* 209, 12-13), lui attribuent une formule qui reprend quasi littéralement celle de Nazzâm (3), à savoir que les actes engendrés sont « acte de Dieu par un effet nécessaire de la nature (*bi-iğâb at-ṭab'*) — Nazzâm disait : *bi-iğâb al-hilqa* — en ce sens que Dieu a doté la pierre d'une nature telle qu'elle part quand on la pousse (*ṭaba'a l-ḥağar ṭab'<sup>an</sup> yağhabu idâ duf'a*) (ce qui est exactement la formule de Nazzâm, cf. *Muğni* IX 11, 19-21 et *Milal* I 55, 14-16) et qu'Il a doté l'animal d'une nature telle qu'il souffre quand on le frappe ».

Nous connaissons sur deux points encore la position de Burgûṭ. D'une part, sa définition de l'homme. Selon lui, l'homme se définit comme le mélange (*aḥlât*) d'un certain nombre d'accidents : couleur, saveur, odeur, etc. (*Maq.* 330, 11-12, cf.

(1) Selon *Maq.* 540, 13 sq., il la refusait également à Dieu (Lui réservant probablement celle de *ḥâliq*, comme Yaḥyâ b. Kâmil, cf. lignes précédentes), sous le prétexte curieux que *fa'ala* peut, dans un certain contexte, être insultant, comme quand on dit : *bi'sa mâ fa'alta!* Mais, sur ce point, Tritton fait encore une erreur. Burgûṭ n' a certainement jamais dit que Dieu ne pouvait être appelé *ḥâliq*. C'est en vertu d'un *ilzâm* (cf. p. 14, n. 1) qu'un adversaire le contraint à admettre que, s'il récuse *fa'ala*, il doit récuser *ḥalaqa* pour les mêmes raisons. Selon Abû l-Mu'în an-Nasafi (m. 1114), qui, sur ce point, le cite à plusieurs reprises dans son *K. Tabşirat al-adilla* (ms. Le Caire, Dâr al-Kutub, *kalâm* 42, 356 b 8-16, 377 a 16-19, 386 a 9-11), Burgûṭ aurait précisément réservé à Dieu la qualification de *fâ'il* : seul l'acte de Dieu mérite le nom de *fi'l*, celui de l'homme n'étant qu'un *kasb*. Il est à noter que Nasafi associe régulièrement au nom de Burgûṭ celui d'al-Aš'arî, qui, dit-il, n'a fait, sur ce point, que reprendre la doctrine de Burgûṭ.

(2) Nazzâm, Mu'ammad, Ṭumâma, Ğâhiz, Dirâr lui-même (cf. *Muğni* IX 13, 9-11), ou encore l'auteur sunnite Abû l-'Abbâs al-Qalânîsî, selon Nasafi, *Tabşira*, 400 b 8-9.

(3) C'est en effet à Nazzâm que se rattache le plus directement la thèse de Burgûṭ, et non à Mu'ammad, comme Watt s'obstine à le dire : cf. son article du *J.R.A.S.*, 1943, « The origin of the Islamic doctrine of Acquisition », 243, et *F.w.*, 110.

ib. 567, 9-10), ce qui rejoint tout à fait la thèse de Nağğâr (cf. *Farq* 208, 16-17). Cette thèse était du reste commune à Nağğâr et à ʿDirâr b. ʿAmr : cf. *Maq.* 317, 13 sq. ainsi que 281, 6-8 ; 305, 6 sq. et 330, 3-7 ; et Abû Yaʿlâ, *Muʿtamad*, 101, 9-10. Dans le même passage des *Maqâlât* (330, 12 sq.), al-Ašʿarî attribuée à Burğûṭ une théorie passablement compliquée selon laquelle quand, d'un homme, une partie se meut alors qu'une autre est immobile, la partie immobile se meut d'une certaine façon et inversement (1).

D'autre part, sur la question de la prophétie, Burğûṭ, selon Ibn Abî l-Ḥadîd (*Šarḥ N. b. VII* 9, 11-13), aurait soutenu qu'avant d'être prophète, Muḥammad n'était pas croyant, en raison du vt. « Tu ne savais pas ce que sont le Livre et la foi » (42, 52). Ibn Abî l-Ḥadîd rapproche, sur ce point, sa position de celle de certains *Ḥašwiyya*, et de celle d'Ibn Fûrak chez les Ašʿarites.

Burğûṭ a naturellement fait l'objet d'un certain nombre de réfutations de la part de ses adversaires. Le *Fihrist* en cite six : de Ğaʿfar b. Mubaššir, un *K. al-Yaqîn ʿalâ Burğûṭ fi l-maḥlûq* (ms. Ch. Beatty 111 b, 15-16) ; d'al-Iskâfi, un *K. Bayân al-muškil ʿalâ Burğûṭ* (ib. 115 b 23-24) ; d'Abû l-Qâsim al-Balḥî, un *Naqḍ K. al-Ḥalîl (?)* (2) ʿalâ Burğûṭ, et un *K. al-Muḍâhât ʿalâ Burğûṭ* (3) (ms. Tonk, in Fück, « Neue Materialien zum

(1) Mais je ne vois pas où Tritton a vu que, pour Burğûṭ, « la capacité (*istiḥāʿa*) coïncide avec une partie de l'acte ».

(2) C'est ainsi que lit Fück, qui pense qu'il s'agit d'une réfutation par al-Balḥî du célèbre philologue al-Ḥalîl b. Aḥmad (tout en admettant qu'il ne voit guère le rapport avec Burğûṭ, ce qui lui fait supposer l'existence d'une lacune). L'hypothèse me paraît aberrante. Il est évident que كتاب الحليل représente le titre d'un ouvrage de Burğûṭ, en vertu de la formule normalement utilisée dans ce cas : ainsi, d'Abû ʿAlî l-Ġubbâʿî, le *K. Naqḍ al-Imâma ʿalâ Ibn ar-Râwandî* (ʿAbd al-Ġabbâr, *Muğnt* XVI 152, 11-12 et 414, 14 ; etc.) ; d'Ibn ar-Râwandî lui-même, un *K. Naqḍ K. az-Zumurrud ʿalâ naḥsihi (Fihrist, ms. Ch. Beatty 119 b 8-10)* ; d'Abû Sahl an-Nawbaḥtî un *K. Naqḍ K. Naʿt al-ḥikma ʿalâ r-Râwandî (Fihrist, Flügel, 117, 5)* ; etc. Mais comment lire ce titre, je n'en sais rien. Peut-être : *K. al-Ġallî*, c'est-à-dire *ğallî al-kalâm* par opposition au *daqṭq* (cf. *Muğnt* XII 137, 7 ; al-Ašʿarî, *Maq.* 300, 5 et 301, 1 ; *Ṭabaqât al-Muʿtazila*, éd. Diwald-Wilzer, 90, 2 ; 97, 4-5 ; etc.).

(3) Cité également par al-Balḥî lui-même dans ses *Maqâlât*, éd. Fuʿad Sayyid, Tunis 1974, 75, 12-13, qui l'intitule : *kitâbunâ ʿalâ Muḥammad b. ʿIsâ al-mulaqqab bi-Burğûṭ fi l-muḍâhât*. Il s'agit très probablement de la « ressemblance » que les



Fihrist », *Z.D.M.G.* 90, 1936, 305, 46-50); d'un certain Muḥammad b. 'Abd al-Karīm, inconnu par ailleurs, mais très probablement mu'tazilite, un *K. al-Maḥlūq 'alā Burġūt* (ib. 309, 105-107); enfin d'Abū 'Affān ar-Raqqī — un disciple d'an-Nazzām — un *K. 'alā Burġūt fi l-musāwāt baynahu wa bayna l-mulḥidīn* (ib. 309, 108-110). On ne peut malheureusement guère tirer parti de ces indications. Elles laissent entendre que la doctrine propre à Burġūt n'a pas manqué d'un certain retentissement, en particulier, semble-t-il, en ce qui concerne le problème de l'acte humain (*fi l-maḥlūq*). On remarquera aussi que toutes ces réfutations ont, ou paraissent avoir, pour auteurs des Mu'tazilites de Baġdād. Mis à part le cas de ce Muḥammad b. 'Abd al-Karīm dont nous ne savons rien, Ğa'far b. Mubaššir, al-Iskāfī, al-Balḥī, sont des Baġdādiens, et il semble bien qu'il en aille de même d'Abū 'Affān, dont on sait, par la même notice du *Fihrist*, qu'il a eu des controverses avec al-Iskāfī, et en présence du Qādī Ahmad b. Abī Du'ād, lui aussi un Baġdādien.

Venons-en maintenant à Watt. A propos de Burġūt, Watt — encouragé en partie, il est vrai, par Ritter — se livre à des identifications en chaîne. Sous prétexte que Burġūt avait pour nom véritable Muḥammad b. 'Īsā, Watt propose de l'identifier d'une part à un certain Muḥammad b. 'Īsā, cité une fois, sans plus de précision, mais longuement, par al-Aš'arī (*Maq.* 552, 12 sq.)<sup>(1)</sup>, d'autre part, à un Muḥammad b. 'Īsā as-Sirāfī, cité deux fois par le même auteur à propos de Mu'ammār (*Maq.* 168, 9-12 et 488, 3-7)<sup>(1)</sup>. Et à partir de là — et en raison d'une incontestable parenté entre certaines

Mu'tazilites établissent, à partir du fameux ḥadīṭ : *al-Qadariyya maġūs ḥaḍīhi l-umma*, entre les Muġbira (qui sont, selon eux, les véritables Qadariyya) et les Mazdéens : cf. *Šarḥ u. ḥ.* 287, 14 sq. et 776, 18; Ibn Mattawayḥ, *Maġmū'* 442, 7; 'Abd al-Ġabbār, *Faḍl al-i'tizāl*, éd. Fu'ād Sayyid, 200, 27. La bibliographie d'al-Aš'arī par Ibn Fūrak (cf. Ibn 'Asākir, *Tabytn*, Damas 1347, 135, 5-6) fait état d'un *K. al-Muḍāḥāt* d'al-Iskāfī, manifestement sur le même sujet (*fi l-tasmiya bi-l-qadar*). Le même mot apparaît quand ce sont les Sunnites qui comparent leurs adversaires aux Mages : cf. Māturīdī, *Tawḥīd*, éd. Kholeif, 86-87.

(1) Dans *J.R.A.S.*, 243, Watt présente cette identification comme « presque certaine ». Dans *F.w.*, 111, il ne prend même plus la peine de s'en expliquer, cf. ses notes 85 et 87.

thèses ibâdites et celles d'an-Nağğâr —, il propose comme « hautement probable » d'identifier le même Burgûṭ au théologien hâriğite Muḥammad b. Ḥarb, appelé une fois dans les *Maqâlât* (383, 2) aṣ-Şayrafi (2).

Toutes ces identifications me paraissent, quant à moi, « hautement douteuses ».

S'agissant de la première, j'y vois une objection majeure. Il me paraît tout à fait invraisemblable que, dans un passage unique des *Maqâlât* (3), al-Aş'arî ait énoncé, et longuement, la position de Burgûṭ en le désignant par son seul nom de Muḥammad b. 'Îsâ, alors que partout ailleurs il le cite au contraire sous son seul surnom de Burgûṭ. On remarquera du reste que, chaque fois qu'un auteur mentionne ce personnage, ou bien il le désigne uniquement par son surnom (cf. al-Ḥayyât, *Inişâr*, 98, 4 et 9; *Muğnî* XI 156, 11; Ibn Abî l-Ḥadîd VII 9, 11), ou bien, s'il donne son nom, c'est en précisant : Muḥammad b. 'Îsâ Burgûṭ (al-Balḥî, *Maqâlât* 75, 12; Ibn Ḥazm, *Fişal* III, 22; *Milal* I 138, 2; etc.) ou encore : Muḥammad b. 'Îsâ *al-mulaqqab bi-Burgûṭ* (*Şarḥ u. ħ.* 552, 1; *Farq* 209, 10; *Milal* I 90, 10); ou bien il dit sans plus : *al-mulaqqab bi-Burgûṭ* (*Muğnî* VI b, 197, 1; *Mağmû'* 311, 16; *Ṭabaqât al-Mu'tazila*, éd. Diwald-Wilzer, 46, 6).

Partant de cette première identification, Watt s'est attaché à accorder les thèses de ce Muḥammad b. 'Îsâ inconnu avec ce que l'on sait par ailleurs des positions de Burgûṭ. Mais voyons cela de près.

La longue citation de Muḥammad b. 'Îsâ (*Maq.* 552, 12 - 554, 3) (4) intervient à propos de la question de savoir si Dieu a puissance de ce dont Il donne puissance à l'homme. Plus

(1) Cf. *F.w.*, 132, n. 78.

(2) Cf. *F.w.*, 128-129.

(3) Je ne prends pas en considération *Maq.* 168 et 488, où Muḥammad b. 'Îsâ as-Sirâfi n'est cité que pour avoir rapporté des propos de Mu'ammâr.

(4) En supposant que toute la citation doit être attribuée à ce même Muḥammad b. 'Îsa. Il y a en effet une difficulté en 553, 6, le *'an ġayrihi* du texte étant incompréhensible. Ritter va même jusqu'à supposer en note — probablement du fait de la ressemblance entre 553, 12-14 et 208, 7-9 — qu'il pourrait s'agir à partir de là de la thèse de 'Abbâd b. Sulaymân.

précisément, deux questions sont posées : 1° Dieu a-t-Il puissance de créer dans les hommes une foi par laquelle ils soient croyants (*imân<sup>an</sup> yakûnûna bihi mu'minîn*), une mécréance par laquelle ils soient mécréants, une obéissance par laquelle ils soient obéissants, une désobéissance par laquelle ils soient désobéissants, un *kasb* par lequel ils soient *muktasibûn*, etc.? 2° Dieu a-t-Il puissance de contraindre (*an yulġi'a, an yađţarra*) les hommes à une foi par laquelle ils soient croyants, une mécréance par laquelle ils soient mécréants, etc.?

J'avoue que, pour l'instant, la signification précise de cette controverse m'échappe (1). En tout cas, il apparaît à la lecture que cette question oppose en gros les Mu'tazilites à ceux qu'al-Aš'arî appelle les *ahl al-iġbât*, les positions étant les suivantes : selon les Mu'tazilites, Dieu ne saurait avoir puissance de créer dans l'homme une foi par laquelle il soit croyant, etc. (550, 10-12 et 551, 7-10), mais Il a puissance de les contraindre à cette même foi (552, 10-11) ; pour les *ahl al-iġbât*, au contraire, Dieu a puissance de créer une telle foi dans les hommes (551, 15-17), mais Il n'a pas puissance de les y contraindre (552, 1-3) !

Au premier abord, notre Muĥammad b. 'Īsâ paraît en accord avec les *ahl al-iġbât* : il affirme que Dieu ne saurait contraindre les hommes à la foi, etc., car, dans ce cas, on ne saurait dire qu'ils sont véritablement croyants, etc. Il leur a été ordonné en effet de croire de leur plein gré (*taw'an*) ; s'ils le font par force (*karh<sup>an</sup>*), ils ne sont pas croyants (2). Ensuite, il dit que Dieu a puissance de créer en l'homme une science, un désir, par quoi l'homme est savant, désirant (553, 1-4) : ce qui paraît encore rejoindre la thèse des *ahl al-iġbât*, bien que cela corresponde aussi à la position de certains Mu'tazilites (550, 13-14). Mais ensuite, il nie que Dieu ait puissance de créer l'injustice d'autrui, la foi d'autrui, la mécréance d'autrui, le *kasb* d'autrui (553,

(1) On pourrait croire en effet, comme on l'entend ordinairement, que l'acte auquel Dieu contraint l'homme est précisément celui qu'Il crée en lui. Cf. du reste *ib.* 551, 1-2 : « Un grand nombre d'entre eux n'attribuent pas à Dieu la puissance de créer une connaissance de Lui-même à laquelle Il contraigne les hommes ».

(2) On rapprochera cela de l'objection faite à la thèse mu'tazilite in *Muġnt* VI b 263, 7 sq. et de la réponse qui y est faite, *ib.* 264, 6 sq.

4-11), Or ceci est incontestablement conforme à la thèse mu'tazilite, et contraire à celle des *ahl al-iḥbât*.

Étant donné que, comme l'a montré Watt (*F.w.* 55-56 et 112-113), l'appellation d'*ahl al-iḥbât* paraît précisément s'appliquer, dans les *Maqâlât*, au groupe de Ḍirâr et Naġġâr<sup>(1)</sup>, et que nous pouvons donc y ranger Burgûṭ, il est difficile d'attribuer à celui-ci la position de notre Muḥammad b. 'Īsâ. Personnellement, je serais plutôt porté à croire qu'il s'agit là d'un Mu'tazilite en désaccord sur un point particulier (exposé dans les lignes précédentes, 552, 10-11) avec son école. Nous retrouverions là une séquence courante dans les *Maqâlât*, un point de vue dissident venant à la suite du point de vue majoritaire (cf. entre autres exemples : 539, 12 et 14 ; 548, 6 et 9 ; 549, 9 et 12 ; 227, 13 et 228, 3 ; etc.).

Dans son article du *J.R.A.S.*, 242, Watt avait relevé dans cette citation de Muḥammad b. 'Īsâ le terme de *kasb* (553, 9-11), et y avait vu probablement un argument supplémentaire pour rattacher ce personnage à l'école de Naġġâr. En vérité, à regarder le texte de près, je ne pense pas qu'on puisse donner ici à *kasb* le sens technique que lui donnent Ḍirâr, Naġġâr, et après eux les Aš'arites. Il est clair en effet que *kasb* n'est pas pris ici en un sens général, comme désignant tout acte volontaire, mais qu'il désigne une catégorie particulière d'acte parmi d'autres, comme on le voit non seulement dans le passage considéré, mais dans les passages voisins. Ainsi en 550, 9-14 sont énumérés la foi, la mécréance, la désobéissance, le *kasb*, le mouvement, la volonté, le désir ; en 551, 11-17, la foi, la mécréance, le *kasb*, l'obéissance, la désobéissance ; en 554, 12-13, l'injustice, l'iniquité, la foi, le *kasb*. Il en va de même dans le passage qui nous intéresse, et qui cite à la suite : la science, le désir, la justice, l'injustice, la foi, la mécréance, le *kasb*. Quant à savoir ce qu'il faut entendre exactement ici par *kasb*, j'avoue que je l'ignore.

Watt, reprenant une hypothèse de Ritter (index des *Maqâlât*, 618), croit encore retrouver Burgûṭ, comme nous l'avons vu, en la personne d'un certain Muḥammad b. 'Īsâ as-Sirâfi, appelé

(1) Al-Aš'arî cite notamment Ḍirâr (408, 6 et 487, 15 sq.), ainsi qu'al-Kûšânî (262, 7 et 540, 1-9), disciple de Naġġâr (541, 3-4 ; cf. *Fihrist* 181, 22-24).

encore an-Nazzâmî, qu'al-Aš'arî cite à deux reprises. Ce dernier personnage n'est pas absolument un inconnu, si l'on admet de l'identifier, comme le propose Ritter (index, 655), d'une part, avec un Muḥammad b. 'Îsâ an-Nazzâm (*sic*), cité dans les *Ṭabaqât al-Mu'tazila* (47, 4-5) comme relatant un entretien entre Abû l-Hudayl (accompagné d'an-Nazzâm) et Šâlih b. 'Abd al-Quddûs ; d'autre part (mais le rapprochement est beaucoup plus incertain) avec un disciple de Mu'ammâr appelé Abû 'Abdallah as-Sîrâfi, mentionné une fois dans le *K. al-Intișâr* (éd. Nader, 45, 16-17) (1). Chez al-Aš'arî, en effet, le personnage en question est cité dans les deux cas comme rapportant la position de Mu'ammâr.

Ces différentes indications — ainsi que la seconde *nisba*, qui pourrait s'appliquer à un disciple d'an-Nazzâm (2) — laissent penser qu'il s'agit d'un Mu'tazilite, ce qui, d'une certaine façon, pourrait faire objection à l'identification avec Burgûṭ. Il y a aussi le fait que le nom d'*as-Sîrâfi* ne s'accorde pas avec celui d'*al-Basrî* attribué à Burgûṭ dans le *Šarḥ u. h.* de Farrazâdî (cf. plus haut). Mais, de toute façon, je vois à cette identification la même objection majeure que précédemment : pourquoi, dans ces deux cas, al-Aš'arî aurait-il choisi de ne pas appeler Burgûṭ par son sobriquet — par quoi celui-ci est toujours désigné, et, de ce fait, immédiatement et universellement reconnu —, alors que, dans le même temps, il aurait pris la peine de préciser son nom par deux ethniques : *as-Sîrâfi an-Nazzâmî* ?

En revanche, je ne verrais pas d'inconvénient à identifier ce personnage avec le Muḥammad b. 'Îsâ de *Maq.* 552, 12 sq.

En troisième lieu, Watt propose encore d'identifier Burgûṭ avec un théologien hârîgite, de la secte ibâdite, Muḥammad b. Ḥarb. Il avance pour cela deux raisons : une ressemblance de noms, une identité de doctrines.

(1) Je signale à ce propos qu'Ibrâhîm b. as-Sindî, cité dans le même passage de l'*Intișâr* (ainsi qu'en 55, 8), n'est nullement un inconnu, comme le dit Nader (p. 130 du texte arabe, n. 51). Il est cité maintes fois par Ğâhîz, tant dans le *Bayân* que dans le *K. al-Ḥayawân*. Ğâhîz le présente comme un théologien de premier ordre (*min ru'asâ' al-mutakallimîn*, *Bayân*, éd. Hârûn, I, 335, 15), et le classe, en compagnie de Mu'ammâr et de Muḥammad b. al-Ğahm (al-Barmakî), parmi les *falâsifa' al-mutakallimîn*.

(2) Cf. un exemple de ce genre dans les *Ṭabaqât al-Mu'tazila*, 78, 9.

Le premier argument est très faible, et, à vrai dire, Watt n'y insiste pas. Après avoir identifié Burgût, comme on vient de le voir, à ce Muḥammad b. 'Īsâ as-Sirâfi (qu'il lit *as-Sairafi*) cité dans les *Maqâlât*, Watt constate que le ḥârîgite Muḥammad b. Ḥarb était appelé, quant à lui, aṣ-Ṣayrafi (cf. *Maq.* 383, 2, ainsi que *Fihrist* 182, 19-20, qui l'appelle Abû 'Alî b. Ḥarb aṣ-Ṣayrafi). Il laisse alors entendre que « Sairafi » (écrit avec *sîn*) et « Ṣairafi » (écrit avec *ṣâd*) auraient pu être mis l'un pour l'autre. Mais — sans compter qu'il ne nous explique pas comment Ḥarb est devenu 'Īsâ et inversement — une telle hypothèse n'est pas sérieuse. Car nous avons là deux *nisba* bien attestées l'une et l'autre, et dont la différence orthographique ne tient pas à une simple fantaisie de scribe. L'une signifie « originaire de Strâf », l'autre équivaut, comme l'indique Sam'ânî (*Ansâb*, q.v.) à un nom de profession (« celui qui fait le commerce de l'or », autrement dit le *ṣarrâf*). On n'imagine pas qu'al-Aṣ'arî, ou quelqu'un d'autre, ait pu les confondre.

Le deuxième argument est plus solide — encore qu'en partie il se fonde sur les hypothèses précédentes, que je crois erronées. Ainsi, Watt fait grand cas du mot *ṭaw'an* qu'il retrouve chez les théologiens ibâdites (*Maq.* 108, 5), et qu'il estime « caractéristique de Burgût », du fait qu'il identifie celui-ci avec le Muḥammad b. 'Īsâ de *Maq.* 552, 12 sq. : or cette identification, je le répète, est invraisemblable.

Il n'en est pas moins vrai que, comme Watt le montre, il y a une ressemblance incontestable entre les thèses qu'al-Aṣ'arî attribue à un groupe de théologiens ibâdites, parmi lesquels Yaḥyâ b. (Abî) Kâmil et Muḥammad b. Ḥarb aṣ-Ṣayrafi (*Maq.* 107, 14 - 108, 13) et celles qu'il attribue d'autre part à Nağğâr. La plupart des formules sont littéralement les mêmes : ainsi en particulier *Maq.* 108, 1-2 et 284, 6-8 ; 108, 2-4 et 283, 10-11 ; 108, 4-5 et 284, 5-6 ; 108, 9 et 283, 3 ; 108, 9-11 et 283, 4-5 ; 108, 9-12 et 514, 12-14. Mais de cela on peut seulement conclure que Muḥammad b. Ḥarb partageait les thèses de Nağğâr, c'est tout.

Car, une fois de plus, si ce dernier personnage devait être confondu avec Burgût, comment imaginer qu'aucun hérésio-

graphe n'ait jamais fait le rapprochement? Si un rapprochement doit être fait, il en est un en tout cas qui me paraît beaucoup plus plausible, qui est entre Muḥammad b. Ḥarb aṣ-Ṣayrafi et Muḥammad b. Ḥarb al-Hilâli, fréquemment cité par Ğâḥiẓ dans le *Bayân*, ainsi que dans le *K. al-Ḥayawân* III 333 et 336. Le *Fihrist* dit en effet de lui : *wa kâna Hilâliyy<sup>an</sup> min banî Hilâl*. Hârûn, l'éditeur du *Ḥayawân* (III 333 n.), tient cette identification pour certaine.

Mes conclusions sont donc les suivantes. Il y a eu trois personnages, contemporains, mais distincts : 1° Muḥammad b. 'Îsâ surnommé Burgût, et toujours désigné sous ce nom, disciple de Naġġâr, mort en 855 ou 856. 2° Muḥammad b. 'Îsâ as-Sirâfi an-Nazzâmi, peut-être s'appelant Abû 'Abdallah, probablement mu'tazilite, et vraisemblablement à identifier avec le Muḥammad b. 'Îsâ de *Maq.* 552, 12 sq. 3° Muḥammad b. Ḥarb Abû 'Alî aṣ-Ṣayrafi, hâriġite, partageant les idées de Naġġâr, et à identifier probablement avec Muḥammad b. Ḥarb al-Hilâli cité par Ğâḥiẓ.

Daniel GIMARET  
(Paris)

# LE PRIMAT DE L'ACTION SUR L'ÊTRE ET L'ESSENCE FIL CONDUCTEUR DE LA LOGIQUE D'AL-AŠ'ARĪ ?

---

I. *Existence probable d'une logique d'al-Aš'arī, logique, métaphysique et atomisme, possibilité d'une logique atomistique, rapports de cette dernière avec la « contingence du monde »*

Nous savons par le *Kadib al-Muftarī* d'Ibn 'Asākir qu'al-Aš'arī (1), ce grand initiateur de l'orthodoxie islamique et celui qui l'engagea définitivement sur la voie d'un occasionalisme agnostique, fut à sa manière une sorte de logicien. On doit en effet à al-Aš'arī un *Radd 'alā l-manḥiqiyīn*, une *Réfutation des logiciens*, œuvre qui ne va pas sans supposer chez son auteur une connaissance approfondie des théories logiques des Grecs et naturellement de celles du Stagirite. Cette contre-logique d'al-Aš'arī serait-elle l'âme secrète de sa théologie, avec tout ce que cette dernière peut nous offrir de puissamment disparate et est-ce dans sa conception particulière de la logique que le fondateur de l'école théologique la plus en vue de l'Islam aurait trouvé l'idée et le moyen d'affronter les autres systèmes de son temps, en particulier le mu'tazilisme jugé par trop rationaliste et ami d'un compromis facile avec un hellénisme superficiel ?

(1) V. éd. Tunis, 1928, p. 128.



Cette irruption de la logique jusque dans le sanctuaire bien clos de l'aš'arisme, ne présente en elle-même rien d'impossible. A l'époque, la logique n'est pas seulement une école féconde de la pensée, elle est une sorte de prélude à la métaphysique et en conséquence à la théologie <sup>(1)</sup> : comme elle et à coup sûr avant elle dans l'ordre classique des bonnes études, elle examine ce qu'on appelle les « principes de l'être » et qu'on ne peut méconnaître, car ils sont aussi, dans les idées du temps, ceux du langage et de la pensée. Ces « principes » ne sont autres que l'un, le multiple ou le divers, l'être et le néant, l'affirmation et la négation, l'habitude et la privation, le parfait et l'imparfait, la matière et la forme, la substance et l'accident, l'essence et son contraire. Ces « principes de l'être » sont aussi à peu de chose près, ceux qui président à l'« énonciation », au syllogisme et à la dialectique. Les Principes de l'Être ne sauraient donc se passer de l'examen des *Catégories* ou des éléments de l'*Interprétation* d'Aristote, donc de sa logique et on ne peut inversement commenter l'un et l'autre ouvrage sans les évoquer et donc sans faire de la métaphysique.

En ce qui concerne le fonds des choses et non plus seulement leurs formes extérieures, logique et métaphysique s'intéressent l'une et l'autre au problème de l'Être et de l'« étant ». Existerait-il d'ailleurs un système logique aristotélicien, si la question de l'identité, moins assurée qu'on ne pense <sup>(2)</sup>, qui peut exister entre l'Être et « ce qui est » n'avait tracassé la pensée des hommes ? Une religion aussi créationniste que l'Islam ne pouvait, bien au contraire, apporter un démenti à la règle. Justement, au moment où al-Aš'arī quitte la scène du monde, il y a presque un siècle et demi que l'on dispute sur le caractère créé ou incréé du Coran sans toujours s'entendre sur la base philosophique, aristotélicienne ou non, qu'il convient de donner à cette discussion. Or, si la métaphysique aristotélicienne veut connaître de l'être, la logique semble faire son domaine réservé

(1) *Kaḏīb al-Muḏḏarī*, loc. cit., cf. W. Spitta, *Zur Geschichte Abū l-Ḥasan al-Aš'arī*, Leipzig, 1876, p. 67, pour les doctrines « physiques » combattues par la logique et le « *tawḥīd* » aš'arites, v. Baḡdādī, *Farq bayn al-firaq*, trad. Halkin, Jérusalem, 1946, p. 779 et Abū Rīda, *Ibrāhīm al-Nazzām*, Le Caire, 1946, p. 114.

(2) Question discutée par St Thomas, *Somme*, I question V, art. II.

de « ce qui est », ou de ce qui peut être énoncé, donc de la création envisagée dans ses rapports avec l'unité divine. La notion de création, supposant à la fois immanence et transcendance selon des formules qui au temps d'al-Aš'arī ne sont pas nettement articulées, ne risque-t-elle pas de faire pencher la balance en faveur de « ce qui est » au dépens de l'Être pur, désormais insuffisant pour expliquer les apparences du monde créé ? Et si la théologie islamique aspire à remplacer la métaphysique des Grecs ou du moins celle d'Aristote, peut-elle le faire autrement qu'en s'intéressant à leur logique, c'est-à-dire aux Principes de l'Être revus et corrigés à l'usage de « ce qui est » et de son instrument d'expression, la « prédication » base de la définition, de l'« énonciation » et du discours <sup>(1)</sup> ? Mais cette nouvelle logique destinée à renouveler théologie et métaphysique, ne serait-ce pas là cette *Réfutation des logiciens* dont nous entretenons les textes ?

On ne saurait objecter à cela qu'en dehors de la mention d'Ibn 'Asākir, l'hypothèse est gratuite et les textes invisibles. Ces textes existent : on les trouvera dans le plus courant des ouvrages aš'arites, les *Maqālāt*, à condition de savoir les insérer dans le contexte historique qui fut le leur. Les premiers chapitres des *Maqālāt*, pourraient bien être en fait, sous des signatures diverses, la liste des « principes de l'être » <sup>(2)</sup> auxquels s'intéressait la logique d'al-Aš'arī, corps, substance, genre logique, substance insécable ou atome, propriétés de cet insécable. Les notions de corps, de substance, de genre, d'« atomes » (m. à m. « ce qu'il est permis au corps de comporter » dans sa constitution ou dans sa définition) ne paraissent pas avoir été juxtaposées de façon fortuite. Tout démontre que le propos d'al-Aš'arī fut de rattacher plus solidement que ne l'avait fait aucun des

(1) C'est principalement à travers l'Herméneutique (*Hermeneia*) ou *De Interpretatione* et les *Analytica posteriora* d'Aristote que se fait le plus sensible la tendance à établir un parallèle entre les principes de l'Être et ceux de l'énonciation. Il est à noter que cette tendance est au surplus largement répandue chez les Arabes : on pourra citer à ce propos deux exemples convergents, encore qu'inspirés par des philosophies très différentes : Ibn Ḥazm, *Taqrīb*, éd. Iḥsān 'Abbās, p. 27 et Nāṣir i-Ḥusraw, *Kitāb Ḡāmi' al-ḥikmatayn*, Téhéran, 1953, p. 81.

(2) Pour une physique opposée à la logique d'al-Aš'arī, cf. Abū Rida, *op. cit.*, p. 114.

prédécesseurs dont il passe en revue les opinions, l'« atome » au « corps » sans trop tenir compte des caractéristiques de la substance — l'auteur montre à quel point on a varié à ce sujet — ni des exigences logiques des genres, la délimitation des « genres » supérieurs de la substance pouvant jeter l'esprit dans des aberrations condamnées par l'islamisme. Reste donc à s'accommoder d'un rapport quelconque entre le corps et la substance. On ne le trouvera qu'en convertissant la substance en atome, c'est-à-dire en souscrivant aux vues d'al-Aš'arī sur ce que l'on a appelé depuis l'« atomisme » islamique. Résumons-nous donc : le corps et la substance demeurent, encore que la seconde soit profondément altérée et le « genre » se voit reléguer parmi les accessoires de moindre utilité. Que cette façon de voir soit très ancienne et que cette partition, débouchant sur l'atomisme comme sur un moindre mal, ait existé dès les premiers temps de l'école, c'est ce dont il n'est guère permis de douter.

Le témoignage d'al-Bāqillānī <sup>(1)</sup> va en effet dans le même sens : cet auteur nous déclare péremptoirement en tête de son *Tamhīd* : « Tous les êtres contingents se divisent en trois catégories : les corps qui sont une association de particules (*al-ġism al-mu'allaf min al-ağzā'*), les atomes *ġism munfarid*, les accidents qui existent (*mawġūd*) dans les corps et les atomes <sup>(2)</sup> ». L'auteur du livre des *Noms et des Attributs*, al-Bayhaqī, connaît lui aussi une sorte de division entre substances et accidents, les accidents représentant alors, ce qu'al-Aš'arī ne peut pas nous dire d'emblée dans ses *Maqālāt*, parce qu'il n'y parle pas en son nom propre, une sorte d'individualité des corps. Les *Maqālāt* seraient donc de nature à nous montrer qu'al-Aš'arī avait revu lui-même, dans un sens qui convenait à son système, les « principes de l'être » de la logique aristotélicienne. Sa thèse est l'atomisme, caractérisée principalement chez lui par le fait que les atomes qui composent les corps, y sont investis des mêmes propriétés que les corps qu'ils composent (*ta'līf*), avis auquel aucun de ses adversaires mu'tazilités — et il ne le laisse pas ignorer — ne s'était jusque-là rangé.

(1) Brockelmann, *G.* 197 ; Sup. I, p. 349.

(2) *Tamhīd*, éd. Ḥuḍayrī et Abū Rīda, Le Caire, 1947, p. 41.

Mais cette « composition », cette synthèse des corps est-elle de nature physique ou logique et faut-il saluer en al-Aš'arī le continuateur des Démocrite, Leucippe et Épicure ou au contraire ne serait-il qu'un théologien qui aurait pris tout naturellement appui, comme le voulaient la mode et l'enseignement du temps, sur quelques points de la logique d'Aristote pour mieux en réfuter la métaphysique ou pour rendre cette dernière tout à fait compatible avec le dogme créationnel, devenu ainsi un principe actif de raisonnement et non pas un simple article de foi plus ou moins justifiable ? La figure d'un al-Aš'arī, théologien et logicien par tempérament et métaphysicien par nécessité, nous paraîtra ici de nature à rejeter dans l'ombre celle d'un physicien qui eût ravaudé de vieux textes émanés d'une école dont, en dehors des écrits d'Aristote qu'il connaissait à coup sûr, ne demeurerait à son époque aucune trace connue.

Al-Aš'arī serait-il donc le logicien pseudo-aristotélécien d'une physique apparemment digne de Démocrite et la *Réfutation des logiciens* aurait-elle été un traité de « logique atomistique », destiné davantage à répondre à Aristote sur son propre terrain qu'à perpétuer d'anciens errements dont nul, à l'époque, n'avait cure ? C'est ce que nous pouvons dès à présent entrevoir en attendant de mieux suivre, par l'étude d'une partie bien déterminée de la pensée aš'arite, la filière qui nous conduira peut-être à la reconstitution de la logique qui sous-tend l'œuvre du grand théologien de l'Islam.

Posons d'abord un principe : soit que les œuvres d'Aristote aient déjà été une réfutation de l'« atomisme » implicite de certains Sophistes envers lesquels Platon avait eu la dent dure, soit que les musulmans aient suivi une pente naturelle à leur esprit, la ligne de démarcation qui sépare la logique de la physique, est moins nette à l'époque qu'on ne pourrait l'imaginer de nos jours : le rapport d'attribution qui unit dans la prédication le sujet à son attribut, le *ḥaml*, m. à m. le fait de porter, suggère tout naturellement l'image que l'attribut est « porté » dans son « sujet » et il y eut sans doute plus d'un bon esprit pour se demander à la suite du célèbre styliste et philosophe mu'tazilite Abū l-'Abbās 'Alī b. Muh. al-Nāšī (1), si les deux termes de

(1) *Taqrib*, *op. cit.*, pp. 43 et 44.

*mutamakkin*, inséré dans l'espace, et *maḥmūl*, attribut, ne seraient pas à peu près équivalents. L'attribut ne serait-il donc pas un accident logé dans l'« espace » plus ou moins imaginaire de son sujet, dans une sorte de sphère d'influence logique tenant peut-être à la nature de son genre, *ġins* ? Et est-ce là que se serait trouvé le point de départ de la *Réfutation des logiciens*, point de départ qui aurait été ainsi assez analogue aux prémisses qui nous sont conservées par les *Maqālāt* ? De plus, l'atomisme des « physiciens » antiques qui émane de la vision d'une Unité épousant de près les choses sans pourtant se fondre avec elles, ne pouvait conduire qu'à des conséquences directement opposées à des principes sur lesquels al-Aš'arī ne transigeait pas ; il avait pour corollaire immédiat l'idée d'un monde à la fois infini et corporel ou plutôt il prouvait l'Un par l'infini et, s'il faut en croire les commentateurs, l'infini par la matière : rien ne pouvait être plus choquant pour un homme comme al-Aš'arī dont la doctrine est à la recherche d'un principe transcendant à l'univers et ne se confondant ni avec les êtres ni avec les concepts. Il est donc vraisemblable que, s'il y a eu interpénétration ou confusion de la logique et de la physique chez al-Aš'arī, c'est la logique et non la physique qui a été la grande bénéficiaire de cet état de choses.

Mais ne possède-t-on pas une preuve plus décisive encore, que les *Maqālāt* du fait qu'al-Aš'arī a été logicien avant d'être physicien et que sa *Réfutation des logiciens* a bien pu contenir l'essentiel de ses théories sur l'atomisme, précisément parce qu'elle était un ouvrage de logique ? Il semble que seule l'idée, peu concevable de notre temps mais très vraisemblable pour l'époque, d'une « logique atomistique » ou d'un atomisme démontré par la logique, nous empêche d'interpréter convenablement le témoignage des textes — pourtant fort éloquents à ce sujet.

Mais ces textes, par quel biais et sous quel angle les envisager ? On laissera de côté les *Maqālāt* qui nous conduisent jusqu'au seuil de la pensée d'al-Aš'arī, mais se gardent bien, pour des raisons de présentation, de le franchir. On négligera également, au moins pour l'instant, les écrits de Faḥr al-Dīn al-Rāzī, trop imprégnés d'avicennisme et trop enclins à considérer selon une manière de voir qu'Averroès raillera plus tard, que l'avicennisme, à quelques détails mineurs près, s'incrit dans la suite naturelle

de l'aš'arisme <sup>(1)</sup>. On fera davantage de fonds sur les écrits des disciples de la première ou seconde génération d'Aš'arites : al-Bāqillānī (403/1013), al-Bayhaqī (458/1066) <sup>(2)</sup>, al-Guwaynī (478/1085) <sup>(3)</sup>. On songera également à l'apport du grand Maïmonide <sup>(4)</sup>, précieux à tant de titre. Et l'on aura garde de passer sous silence le témoignage de la scolastique latine, dans la mesure où cette dernière peut nous restituer une image des faits islamiques. Mais où y chercher le plus exactement la pensée d'al-Aš'arī en matière de logique, c'est-à-dire des considérations sur les « corps et les atomes » ayant un tour anti-aristotélicien assez accentué, et dégagées des considérations physiques d'un système — l'épicurisme —, que les péripatéticiens et les stoïciens de l'Antiquité combattirent de toutes leurs forces ?

On se souviendra qu'al-Aš'arī fut un *mutakallim*, un homme qui raisonne sans désespérer. Deux points lui furent particulièrement chers : le monothéisme, l'existence d'un Dieu et transcendant et l'idée d'un monde créé qu'il appelle « contingent », c'est-à-dire radicalement dépendant de sa cause qui est aussi son Créateur. Or le fait que le créé est aussi « contingent » (chacun sait que la « contingence », *to endekhómenon*, est un terme aristotélicien dont l'*Interprétation* entre autres fait un abondant usage), implique à lui seul tout un programme de logique. Cette logique de la « contingence » concorde-t-elle avec l'image sommaire d'une possible logique aš'arienne telle que nous la trouvons esquissée dans les *Maqālāt* et dont nous devinons qu'elle inspira la fameuse *Réfutation des logiciens* ? Point d'autre moyen pour s'en assurer que de scruter les passages où les conceptions logiques d'al-Aš'arī sur la « contingence » qui ne font peut-être qu'un avec sa logique tout court, se présentent le plus librement à nos yeux.

Il s'agit en l'occurrence du fameux argument *a contingentia mundi* <sup>(5)</sup>, le seul dont l'école aš'arite consente à faire usage

(1) Cf. à ce sujet E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, 1948, p. 68.

(2) Brockelmann, *G.*, 388 ; *Sup.*, I, p. 671.

(3) *Ibid.* *G.*, 363 ; *Sup.*, I, 619.

(4) *Guide des Égarés*, éd. Munk, Paris, 1856, I, LXXIII, p. 375 ; cf. *ibid.*, III, p. 120.

(5) Cf. St. Thomas, *Somme*, I, question II, art. III, p. 19 de l'édition de 1875, où l'argument *a contingentia mundi* est énoncé en ces termes : *oportet aliquid esse necessarium in rebus.*

quand il s'agit de prouver l'existence de la divinité. Mais avant de passer à cet article de notre sujet, propre peut-être à transformer nos spéculations sur une possible logique aš'arienne en certitudes, nous nous arrêterons une dernière fois sur le chemin parcouru dans ce domaine en attendant mieux, c'est-à-dire en l'espèce l'hypothèse susceptible de nous acheminer vers quelques vérités solides.

Al-Aš'arī fut l'auteur d'un traité de logique, la *Réfutation des logiciens*. Il ne peut s'agir en l'occurrence que de logique aristotélicienne, car à l'époque il n'est point d'autre maître de logique qu'Aristote (*ḥudāvand i-manṭiq* <sup>(1)</sup>), dira jusqu'à l'ismaélien Nāšir-i-Ḥusraw); c'est parce qu'elle fut une métaphysique appliquée aux principes de l'être ou plus exactement « de ce qui est » que cette logique aura pu passionner ce théoricien de la création totale et continue que fut al-Aš'arī. Or justement les *Maqālāt*, au début de leur second tome, c'est-à-dire dans leur partie théorique, semblent traiter de logique, mais cette logique est déjà celle de l'atomisme aš'arien. Cet « atomisme » serait en fait davantage une réponse à la logique d'Aristote qu'une continuation de la physique de Démocrite <sup>(2)</sup>, décriée des Anciens et intolérable dans sa lettre pour un esprit musulman, surtout au iv<sup>e</sup>/x<sup>e</sup> siècle ; de plus les principaux termes de ce qui fut peut-être une « logique atomistique » apparaissent dans les lieux communs de l'école où la physique proprement dite ne tient qu'une place fort modeste ; ces termes qui, par l'intermédiaire des *Maqālāt* nous font, fort probablement, remonter à la *Réfutation des logiciens*, se retrouvent au grand complet dans un raisonnement que l'on appelle communément l'argument *a contingentia mundi*. Il semble légitime d'en induire que c'est par là que nous retrouverons — non sans nous aider des gloses qui nous ont été conservées par la tradition — les grandes lignes de la logique aš'arienne qui aurait inspiré à la fois et à tout le moins, la rédaction de l'argument *a contingentia mundi*, si variable dans sa présentation, et la liste des principes de « ce qui est » telle que nous l'ont conservée divers ouvrages dont le plus

(1) *Ġāmi' al-ḥikmatayn*, op. cit., p. 81.

(2) Cf. opinion de Cicéron dans le *De finibus bonorum et malorum*, I, 21.

significatif est les *Maqālāt*. L'étude de l'argument *a contingentia mundi* achèvera de nous prouver ce que nous soupçonnons déjà : les principaux termes et même les principales notions dont fait usage le soi-disant « atomisme » d'al-Aš'arī sont d'origine logique et non physique, ils ont été choisis de propos délibéré pour faire pièce à une certaine liaison de la logique et de la métaphysique inscrite dans l'œuvre d'Aristote et perpétuée par la tradition, mais dont al-Aš'arī ne veut à aucun prix.

## II. L'argument « *a contingentia mundi* » expression d'une logique de la « contingence » ?

De quoi s'agit-il au juste dans le maniement de l'argument *a contingentia mundi* ? En l'espèce, il est question du mode suivant de raisonnement. Le monde est fait d'une série d'objets appréhendés par nos sens ou notre intellect (c'est ce point qui fait le plus de difficulté pour les aš'arites.) Or ces objets n'ont pas en eux-mêmes leur raison d'être, c'est-à-dire qu'ils pourraient aussi bien, être que ne pas être, ils sont contingents, ils ont faculté entière de s'anéantir et ils ne s'en privent pas. Pourtant ils existent (*eppur si muove!*) et le nier reviendrait à nier l'existence du monde qui nous entoure. Cependant la précarité de leur existence conduit à supposer une autre existence qui ne serait pas entachée du même caractère de désolante infirmité. Cette existence serait celle de l'agent universel, *fā'il*, car dans les objets qui nous entourent, il n'est pas de véritable agent, un être contingent ou créé ne pouvant être « agissant » au sens strict du mot. Il faut donc que quelqu'un agisse ; ce quelqu'un ou ce quelque chose ne peut pas avoir les caractères de ce qui n'agit qu'en apparence ; il ne relève pas du périssable ; il est donc radicalement différent du monde qui a l'air d'agir, c'est-à-dire en définitive, qu'il est prééternel (*qadīm, lam yazal*).

L'argument « *a contingentia mundi* » tel qu'il est manié par nos aš'arites, sans ressembler précisément à celui de Sganarelle qui le mena tout droit par terre, prend évidemment beaucoup de risques philosophiques et semble se complaire à osciller de Charybde en Scylla, dans un remous et une effervescence qui paraît vouloir brasser et renover l'univers entier de nos idées. Il



n'est guère aisé en effet de faire sortir, sans une conception particulière de la logique, d'un constat de carence — la quasi-inexistence ou la radicale insignifiance du monde — la certitude où l'on doit être d'un Être Suprême. Ne serait-ce pas là jouer avec le feu ou faire au diable la part trop belle ? Le contraste avec l'Occident ne fait qu'accentuer cette impression. L'argument *a contingentia mundi*, dans sa version occidentale et scolastique, nous mène à destination par un chemin moins âpre.

Les « choses » sont contingentes, il est vrai, mais elles conservent, surtout dans l'ordre intellectuel et par ceux qui savent s'élever au-dessus des considérations matérielles, assez de perfection pour évoquer la perfection suprême. « Les cieux racontent la gloire de Dieu » (1), ils sont assez beaux pour nous conduire au principe, point assez éclatants cependant pour tenir lieu de l'universelle lumière ou du soleil de justice. Au contraire, dans la version qui est celle de nos auteurs aš'arites, peu ou presque rien revient à la créature ; tout appartient au souverain inconnaissable de l'univers et dont il ne semble pas qu'il puisse entretenir le moindre rapport, fût-ce d'analogie ou même d'« antériorité » ontologique (*taqaddum bil-dāt*) (2), avec ce dernier. N'y aurait-il point de rapport du tout ou existe-t-il une vue de ce même rapport qui ne serait concevable précisément que dans l'optique d'une « logique » aš'arite ?

Pour saisir le ressort d'une logique qui permet d'articuler d'une façon aussi audacieuse, paradoxale et volontairement provocatrice pour la raison raisonnante, le vieil argument de la « contingence du monde », on ne saurait donc se satisfaire de résumés, sous peine de mettre les aš'arites en situation d'infériorité par rapport à l'homme d'Occident, nourri par des siècles d'une scolastique plus authentiquement aristotélicienne. Il convient donc d'étudier, dans la perspective d'une logique encore mal connue qui en fait la force, la présentation de la « contingence du monde » chez le grand al-Ġwaynī. Mais rien ne vaut ici une traduction intégrale de ces curieux passages, qui

(1) Psaume XIX de l'hébreu, XVIII de la Septante : *Coeli enarrant gloriam Dei et opera ejus annuntiat firmamentum.*

(2) Cf. Šahrastānī, *Kitāb al-milal wal-niḥal*, éd. Badrān, II, p. 189.

marient les grâces de l'aphorisme à celles de l'induction : « Sachez, nous dit al-Ġuwaynī, que tous ceux qui professent la religion de l'unité divine (c'est-à-dire les musulmans qui sont demeurés à l'abri des hérésies) se sont entendus rigoureusement pour conférer une étroite synonymie à leurs propos les plus essentiels, leur dessein étant de faire entrer dans des expressions concises le plus d'idées possible... Voici donc le sens des mots qu'ils emploient, sens qui est conforme à la langue comme à la Loi (en ce qui concerne la définition du monde) : le monde n'est autre que tout ce qui existe en dehors de Dieu et des attributs de son essence. *Le monde se compose lui-même de substances et d'accidents*. Une substance est cela qui prend place dans l'espace (*mutaḥayyiz*, mais non *mutamakkin*, situé en un lieu, ce qui permet à cette définition de rester conforme à la lettre d'Aristote tout en harmonisant dans une certaine mesure les vues quelquefois très nuancées du Stagirite). Un accident, c'est une idée (*ma'nā*) qui existe dans la substance (*al-qā'im bi-l-ġawhar*). On peut citer comme autant d'exemples d'accidents les couleurs, les saveurs et les parfums. Il est d'autres (existants) que l'on appelle des « étants » (*akwān*), ce sont le mouvement et le repos, l'association et la dissociation des corps. Il est nécessaire qu'existe un ensemble de ces « étants » pour que la substance soit affectée ou destinée à un lieu particulier (elle devient alors *mutamakkin*) (1). Le corps, dans l'usage technique des théoriciens du *kalām* est cela qui est doué de composition (*muta'allif*). Dès que deux substances s'agglutinent l'une à l'autre, il y a dès lors composition de chacune d'entre elles avec son homologue (2) »

(1) C'est une thèse constante de l'aš'arisme qu'il n'existe pas de localisation *tamkīn*, sans une affectation spéciale (*taḥṣīṣ*), laquelle est du ressort de la « volonté » entendue à la manière aš'arite et non pas à la façon aristotélicienne qui est un compromis entre le « hasard » et les propriétés intrinsèques des substances. Il semble donc que le mouvement ait ici valeur d'exemple plus que de preuve, quand il s'agit de démontrer l'existence de l'accident aš'arite ; autrement dit, c'est le mouvement, comme nous le verrons par la suite, qui est un cas particulier de la prédication et non l'inverse, quoiqu'il ne soit peut-être pas impossible de prendre les choses à rebours. De toute manière, il n'est pas de solution à l'atomisme aš'arite, si différent de l'atomisme mu'tazilite baš'rien et de celui de Démocrite, sans un rapprochement entre la théorie du mouvement et celle de la prédication, chez al-Aš'arī.

(2) *Kitāb al-iršād*, éd. du Caire, sans précision bibliographique, manuscrits signalés par Brockelmann, *Sup.*, I, p. 672.

(*composition*, mais non point une sorte d'*ordre* à la manière aristotélicienne ou avicennienne). On remarquera que ces définitions comportent bien des étrangetés pour notre goût. *Qā'im bi-l-ġawhar* est une expression bizarre ; ailleurs c'est l'essence qui est indépendante et qui ne tient qu'à elle-même ; d'autre part, on saisit mal le lien qui existe entre l'atome et la substance. Il semble que l'auteur, au nom d'exigences qui nous échappent, mêle à tout instant la logique à la démonstration dialectique. Mais ne s'en expliquerait-il pas lui-même avec moins de détours ?

### III. *L'« accident » principe de la contingence du monde ou la concordance qui existe, à ce sujet entre al-Ġuwaynī et al-Bāqillānī*

Il n'est guère malaisé de le prouver, l'auteur lui-même attirant notre attention sur le passage capital de son raisonnement, celui qui concerne l'existence des « accidents ». Mais suivons plutôt les dédales d'une argumentation qui nous paraîtrait fort abstruse si elle ne se ramenait pas à un principe unique, de nature effectivement logique, mais cependant assez étrangère à l'aristotélisme : « Le caractère créé de la substance se dégage de quelques principes clairs (dont l'ensemble constitue un programme ou une méthodologie <sup>(1)</sup> ». On prouvera d'abord l'existence *in concreto* des accidents (*iġbāt al-a'rād*) ; après quoi, on montrera que ces accidents ne peuvent être que contingents, c'est-à-dire qu'ils peuvent indifféremment être ou ne pas être et qu'ils impliquent en eux-mêmes leur propre négation. Dans une troisième étape, on montrera qu'il n'est point de substance sans accidents et l'on couronnera le tout en ajoutant pour conclure qu'il est impossible d'imaginer des séries d'accidents/substances contingentes s'étendant jusqu'à l'infini. « Après quoi, nous dit l'auteur, dès que ces prémisses sont établies, il en résulte nécessairement que les substances ne sont pas antérieures aux accidents. Or les accidents sont de nature contingente ; en conséquence ce qui n'est pas antérieur à ce qui est contingent est lui-même contin-

(1) *Ibid.*, p. 17.

gent » (1). Ne faudrait-il pas, en conséquence, à la place de l'ontologie, poser une sorte de logique, naturellement moins tentante pour la superbe humaine, et n'est-ce pas la théorie des accidents qui serait la pièce maîtresse et le va-tout de cette logique ?

Il s'agit là moins d'une conjecture que d'une certitude. L'auteur lui-même, avons-nous dit, n'en fait point de mystère et passe spontanément aux aveux : est hérétique ou peu s'en faut, celui qui s'écarte de son opinion sur la question des accidents et qui, sur ce sujet capital, bronche hors des thèmes de l'école. « Le premier de nos principes n'a pas manqué, nous dit-il, d'être contesté par les hérétiques (*malāhida*) et ce principe n'est autre que *la théorie de l'établissement des accidents*. Ces hérétiques nous ont opposé qu'il n'est d'existence réelle que dans les substances. Pourtant nous disposons à ce sujet d'un argument capital. Les substances de ce bas monde sont tour à tour en repos et en mouvement. Lorsqu'elles sont en mouvement et que c'est le mouvement de translation qui les affecte, le corps suit alors un trajet *spécial* qui le conduit au point où il aboutit et qui lui permet de se détacher de l'endroit où il n'est plus. Or il est de connaissance constante et nécessaire que cette vocation particulière qu'il a pour un lieu est de l'ordre du possible et non du nécessaire... (2) ». Mais cette vocation ne lui vient pas de lui-même *li nafsīhi* ni, comme l'extrapole l'auteur un peu rapidement contre les mu'tazilites, de l'une quelconque de ses propriétés ; cette vocation est quelque chose d'extérieur à lui, *zā'id* (3). En effet, si elle était renfermée dans le corps et si elle tenait à ses propriétés, au fait par exemple qu'il soit lourd ou léger, grand ou petit, c'est-à-dire à ce que nous appellerions aujourd'hui la loi de la chute des corps, cette propriété qui serait

(1) Cette méthodologie — basée sur la double notion de *wuġūd* et de *'illa*, de cause, une cause qui transcende la substance au lieu d'être l'effet de ses propriétés — a été nettement entrevue par le Ġazālī de la *Destructio philosophorum* ; *Tahāfut al-falāsifa*, éd. Sulaymān Dunyā, col. *Daḥā'ir al-'arab*, 15, p. 142.

(2) *Kitāb al-iršād*, *op. cit.*, p. 18.

(3) L'extériorité spatiale et l'hétérogénéité radicale de l'accident par rapport à la « substance » est en effet un des points les plus importants de la doctrine aš'arite, essentiel pour *l'établissement des accidents* ; pour une critique mu'tazilite de ce point de vue, v. Qāḍī 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, p. 165.

l'essence même de ce corps devrait s'exercer continuellement. On ne conçoit en effet d'essence qu'en acte et cet acte doit être de nature concrète et non pas théorique.

L'établissement des accidents est donc ce qui modèle le raisonnement et en conditionne la marche apparemment tortueuse. « Établir les accidents », c'est poser un principe que l'« accident » est radicalement étranger à la substance, qu'il lui est *surajouté*, que cette évidence résulte d'une simple observation de la nature des choses. Dans le monde créé où l'accident est tout et la substance presque rien, il semble qu'ils s'opposent, comme ailleurs l'être et le néant. Mais le bon sens commun ne se révoltera-t-il pas contre une donnée que l'on prétend lui imposer au nom de l'expérience la plus immédiate ? Et ce même bon sens ne tiendrait-il pas davantage à la substance qu'à l'accident, par une sorte d'instinct de conservation de notre raison qui ne voudrait pas abdiquer son empire chimérique sur les choses ? Ces répugnances de notre raison raisonnante, en divorce avec nos sensations, peut s'autoriser de philosophies vénérables.

Et l'auteur de prévoir une échappatoire par laquelle on pourrait éviter de subordonner la substance à l'accident. Les substances seraient par elles-mêmes productrices de leurs accidents qui seraient alors des sortes de propriétés plus ou moins stables (*idia, idiomata, propria*). C'est là la plus grave objection que l'on puisse adresser au système des accidents. Impossible, répond pourtant l'auteur : on ne met pas l'action en veilleuse, l'acte entre parenthèses. Tout agissant agit et ce qui est doué de la pérennité n'agit pas (contrairement aux vues aristotéliennes). L'action est prise *stricto sensu*, au sens d'acte de la volonté, faute de quoi le sujet n'est qu'une pure métaphore. Il ne peut donc exister une substance qui puisse se prévaloir d'une continuité sans faille, d'une subsistance sans interruption (*mustamirr al-wuġūd*) <sup>(1)</sup> et qui tiendrait cette particularité de sa conformité propre, de son idiosyncrasie. Une substance dont l'action serait la propriété intime agirait sans discontinuer ou ne serait pas, car cesser d'agir équivaldrait pour elle à se dissoudre. Or il n'est pas de telle substance au monde, constatation qui est à la base

(1) Ġuwaynī, *loc. cit.*, p. 19.

de ce qu'on a appelé l'atomisme des aš'arites et qui est en réalité le démantèlement de la logique d'Aristote. L'aš'arite qu'est al-Guwaynī en particulier, fait donc en sorte qu'une fois admise la distinction entre créé et incréé (*qadīm* et *muḥdaṭ*) (1), distinction qui est déjà un lieu commun dans la logique du Damascène et qui est admise de surcroît par les mu'tazilites, on en vient nécessairement au paradoxe qui consiste à considérer l'*accident* comme ce que le monde d'ici-bas peut offrir de plus stable, malgré les blandices d'une raison fallacieuse et de sens parfois complices. L'argument *a contingentia mundi*, dans lequel l'existence du Créateur et son omniprésence est démontrée par celle de l'*accident* promu au rang d'unique « réalité » terrestre, est donc moins une démonstration par la « contingence » qu'un traité sur les conséquences de la « contingence du monde » conduisant tout droit à la notion d'*accident*. L'existence d'une réalité *minima* est liée à l'*accident* ; par un pari audacieux dont pourraient également sortir le panthéisme ou l'absolue négation (2), la raison est mise en face d'un dilemme : abolition de toute vérité ou adoption de l'*accident*, c'est-à-dire de l'impermanent comme véritable principe d'explication de la permanence dans l'être. De l'adoption de l'« *accident* » découle la vision aš'arite de Dieu, conforme en bien des traits à l'éthique islamique et reconnue telle par des mystiques éprouvés ; Dieu est le Dieu de l'Islam ou Dieu n'est pas ; pour être le Dieu de l'Islam, un Dieu qui n'a aucune commune mesure avec les « universaux » de la philosophie, il doit régner sur un monde contingent, ce monde contingent lui-même est prouvé par un raisonnement où l'*accident* est mis presque exclusivement en exergue.

Mais ne s'agit-il pas en l'occurrence d'une conception de lettré et de philosophe, d'auteur trop familiarisé avec la doctrine

(1) Le *muḥdaṭ* est chez les aš'arites, synonyme de *maf'ūl* ; tout se passe donc comme si, pour reprendre la terminologie du thomisme, on avait *res creata = res artificiatā* (l'*artifex*, le *fā'il* ne pouvant être, il va sans dire, que Dieu lui-même). Pour les Mu'tazilites au contraire, il existe des « sujets contingents » ou « les actions contingentes » ont obligatoirement des « sujets » de même nature qu'elles ; *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, p. 102.

(2) On sait que le panthéisme de Spinoza repose sur une conception totalement universaliste de la « substance », la « subsistance » *al-ḡawhar al-qā'im bi-nafsihi* étant alors considérée comme la propriété essentielle de la substance.

avicennienne pour être demeuré sur le pied de l'aś'arisme primitif et de ses concepts apparemment moins élaborés que les créations du grand philosophe de la Perse ? Un second témoignage s'impose, celui d'un homme à la tournure d'esprit moins compliquée et au raisonnement plus spontané, nous voulons parler du qāḏī al-Bāqillānī, fort peu suspect d'être allé prendre des leçons de philosophie auprès de son contemporain, du reste beaucoup plus jeune que lui, Avicenne.

L'« accident » se trouve-t-il bien chez al-Bāqillānī dans le même rapport que chez Al-Ġuwaynī avec la « contingence du monde » ? Voici comment argumente al-Bāqillānī : des prolégomènes concernant la formation de la science dans l'âme humaine. Hésitant sur deux modes de définition possibles, al-Bāqillānī finit par donner la préférence à celle qui concerne l'insertion (*ta'alluq*) du savoir dans l'âme de l'homme. On passe bientôt de cette question, de par l'effet d'une problématique bizarre, à la question du *dalīl*, de la preuve, dont le mode d'insertion est double en effet, insertion dans l'esprit de ceux qui connaissent, insertion ou inhérence dans la réalité, puisqu'il semble bien y avoir correspondance au niveau de l'objet connu et de ce dernier seulement, entre la science créée dans la réalité et celle dont l'esprit de l'homme offre le témoignage. Si le mot créé n'a pas été prononcé jusque-là pour éviter toute anticipation prématurée, il ne s'en trouve certainement pas moins au bout de la plume de l'auteur : voici que prennent place dans le raisonnement des termes à la fois révélateurs et annonciateurs. Le *dalīl*, la preuve et, peut-être, l'objet auquel elle est censée correspondre, font partie des *mawġūdāt*, des « choses » à la fois existantes et perçues, ces *mawġūdāt* sont elles-mêmes des *muḥḏaḏāt*, des créatures contingentes (1). Ces créatures contingentes comportent à leur tour plusieurs subdivisions : le *ġawhar munfarid* l'atome, le corps auquel, comme chez al-Aś'arī et al-Ġuwaynī, on donne l'épithète de *mu'allaf*, composé de parties diverses (*meristós*), et enfin l'accident. Fait capital pour nous : c'est ce dernier qui attire à lui seul l'attention sous forme de *kalām fī-l-a'rāḏ*, discours sur les propriétés de l'accident. Est accident tout ce qui fait mouvoir

(1) Bāqillānī, *op. cit.*, jusqu'à la page 41.

un corps, nous explique-t-il ; les corps se meuvent parce qu'un accident positif leur est ajouté ; ce sont eux et non les atomes — et c'est là à coup sûr un trait d'archaïsme — qui semblent le point d'impact de ces accidents.

La conclusion est la suivante : « la puissance qui permet de déplacer un corps (car le mouvement se trouve ramené à la puissance divine) est un pouvoir qui crée (m. à m.) qui réalise ou qui « effectue » une idée en ce corps ; ce pouvoir qui est donné pour le mouvement est sans influence sur l'essence même de l'individu » (1). Suivent bientôt des chapitres qui tendent à prouver que le monde est contingent ; celui qui possède la puissance de faire est étranger à ce monde ; il s'agit de l'agent universel, c'est-à-dire Dieu et cet agent ne peut être qu'unique. Al-Bāqillānī ne diffère donc pas pour l'essentiel d'al-Ġuwaynī et c'est bien du même raisonnement qu'il s'agit chez les deux auteurs, raisonnement dont les grandes lignes revêtent la forme d'apparat de l'argument *a contingentia mundi* dans les grandes circonstances, sans que l'essentiel varie pour autant. Cet essentiel se résume ainsi : les accidents sont l'âme de ce monde qui, du reste, n'en a pas au sens strict du mot et serait encore plus incapable de leur en conférer une. Or la création suppose une action qui n'est pas produite par le lieu d'où elle émane (on nous parle ici moins volontiers de substance), cette action provient donc d'un agent étranger au monde, c'est-à-dire qu'en définitive le monde, véritable théâtre d'ombres chinoises planté sous des regards falots, est agi par l'universel agent. L'accident et c'est invariablement la thèse essentielle de l'aš'arisme, prouve sans qu'il soit nécessaire de passer par la catégorie de la substance et en se contentant du seul *wuġūd*, un universel agent qui ne peut être que Dieu : il n'est pas d'ailleurs d'autres titres que l'aš'arisme veuille lui conférer. La systématisation éloquente d'al-Ġuwaynī n'altère pas le fond du raisonnement, l'avicennisme n'est qu'une parenthèse ou une adjonction chez al-Ġuwaynī, puisque, chez al-Bāqillānī, la même théorie de l'accident y apparaît davantage enracinée dans la tradition islamique, avec des modes d'expression qui rappellent al-Bayhaqī. Nul doute que l'argumentation

(1) *Ibid.*, p. 43.



de Bāqillānī qui ignore délibérément Avicenne ne soit ancienne ; on en conclura que la théorie de l'« accident » fait partie d'une logique qui ne comporte pas le plus petit élément d'avicennisme et qui ne peut remonter qu'à al-Aš'arī lui-même. L'influence de cette logique se serait-elle manifestée sur l'avicennisme par des voies que pourrait explorer notre critique et qui seraient fort inattendues, surtout si l'on songe que les deux systèmes de pensée ont une égale propension pour le terme de *wuġūd* et que l'un et l'autre tiennent également à une sorte d'empirisme existentiel ? Un fait est clair, la logique primitive d'al-Aš'arī (1), dans la mesure où elle utilise la notion d'« accident », ne peut guère, comme le comporte l'énoncé du titre cité plus haut, qu'avoir été dirigée contre Aristote, qu'elle reprend en le réfutant implicitement ; elle fut constituée dès le principe dans son armature essentielle et elle ne doit que fort peu à l'apport des générations successives.

#### IV. L'« accident » pièce maîtresse de la logique d'al-Aš'arī lui-même ? Peut-il exister une prédication accidentelle ou existentielle ?

Essayons à présent, maintenant que le problème est circonscrit et les points d'interrogation nettement dessinés, de nous transporter dans la pensée d'Abū l-Ḥasan al-Aš'arī et posons à nouveau avec plus de confiance la question qui nous préoccupait tout à l'heure. Est-ce al-Aš'arī qui fit de l'« accident » un des points les plus importants d'une logique nouvelle destinée à supplanter celle d'Aristote ? On distinguera deux aspects dans cette question, l'un théorique et l'autre de fait. La pauvreté de nos sources nous contraint à évoquer le premier avant le second.

(1) Les deux problèmes essentiels de cette logique, fondée sur l'atomisme dans la mesure où il continue le *ta'lif*, la « composition » et le « division » de la logique formelle, demeurent celui de l'inhérence de l'accident, inséparable peut-être de celui de la divisibilité de ce même accident. Comme on l'a dit précédemment en d'autres termes, il semble qu'al-Aš'arī ait connu simultanément deux sortes d'atomisme, l'un statique à l'usage de la substance et l'autre dynamique, s'appliquant à l'accident. Jusqu'à nouvel ordre, il apparaît également que si le premier de ces deux atomismes relève de l'empirisme sensoriel, le second trouve davantage son expression dans le dynamisme de la langue, seul capable d'offrir un morcellement indéfini ou même infini qui n'aille pas à l'encontre des certitudes du dogme.

On conviendra avec nous que les problèmes de la scolastique ne comportent qu'un nombre limité de questions auxquelles toutes les réponses sont données par les bons auteurs, sans préjuger pour autant de leur choix personnel : l'orientation de leurs ouvrages peut donc suppléer à la défektivité des sources, si ces dernières ne sont pas d'inspiration assez philosophique et risquent de nous égarer dans d'inutiles détails. Nous nous emploierons donc à déterminer, quitte à opérer, plus tard, vérifications et sondages, une théorie non aristotélicienne de l'accident, pivot d'un monde contingent et créé, donc très différent de celui qui hantait la pensée du Stagirite. Pour cela nous évoquerons certaines prémisses indispensables : l'accident, avons-nous dit, n'est pas seulement un fait logique ou métaphysique, il est également un mode de prédication et d'attribution. Mais le lien entre les « vérités », c'est-à-dire les essences, qu'unit le rapport de prédication, est au moins aussi important que ce rapport lui-même. Il n'est pas équivalent de dire : « Socrate est mortel, Socrate est homme et Socrate est blanc, Socrate est rieur ». Dans le premier cas, nous avons affaire à la prédication *substantialiter*, dans le second, à celle que l'on dénommera *accidentaliter*. St. Thomas, à propos de son commentaire sur le 4<sup>e</sup> livre de la *Métaphysique* d'Aristote nous fait connaître en parfait accord avec les logiciens arabes (1), ce que peuvent être les arguments invoqués par les partisans intransigeants de la prédication *substantialiter* (2). Il ne nous est pas inutile d'en prendre connaissance, car il est impossible, comme des textes fort précis nous en donneront plus loin le soupçon, que dans le système clé qui

(1) Cf. chez les logiciens arabes, l'usage des termes *dātī* et *'arađī* qui s'appliquent aussi bien (et c'est là tout le problème) à la représentation qu'à la définition et au jugement.

(2) Cf. St. Thomas, *In Aristotelis libros commentarii*, I, 308 et *Opuscola varia*, 28<sup>e</sup> tome de l'édition de 1875, p. 70 : « *Accidentia nullam habitudinem habent ad sua subjecta, nisi ad causam materialem, sumendo hic materiam pro subjecto quod est in potentia ad accidentia, sicut ad quosdam actus sibi inhoerentes* ». On tirera deux conclusions de ce passage : la première est que l'assimilation sujet/substance d'une part attribut/accident de l'autre, est un fait qui se présente naturellement à l'esprit, la seconde est que le prédication accidentelle qui se conçoit mal à l'échelle de la substance peut, dans une certaine mesure (*quosdam actus*) être justifiée à celle de l'acte. C'est là une ébauche de ce qui fut le point de vue d'al-Aš'arī et croyons-nous, également de la grammaire bašrienne.

est le nôtre, ces raisons n'aient pas été déjà dans la bouche ou sous la plume des adversaires d'al-Aš'arī. Il faut, dit St. Thomas, que la prédication *substantialiter* reste irrévocablement séparée de l'*accidentaliter*.

En effet, il est deux sortes de prédication *accidentaliter* : la première consiste à prédiquer un accident d'un accident, par exemple le rouge est beau, ce moyen ne tarde pas à se perdre dans l'infini, lequel est impensable, car l'on n'aura jamais à sa disposition que des constatations d'ordre empirique, lesquelles sont illimitées, et non des vérités solides. Un autre cas peut se présenter : un accident est prédiqué d'une substance à laquelle il ne convient que d'une manière passagère et transitoire : c'est le cas du fameux « Socrate est rieur ». Dans ce cas, il faudra corriger l'accident, le ramener à l'énoncé d'une vérité quelque peu stable, pour obtenir un véritable sujet et un véritable attribut ; en ne le faisant pas, on manque la preuve apodictique et l'on s'en tient à des vérités d'ordre rhétorique et sophistique.

Résumons donc la position des défenseurs de la prédication « substantielle » qui sont aussi les seuls partisans conséquents de la logique aristotélicienne et ses seuls vrais amis : il est deux sortes d'accident, le « substantiel » et l'« accidentel » ; sans la prise en considération du « substantiel » et sans l'établissement d'une hiérarchie entre le « substantiel » et l'« accidentel », on bouleverse les lois du jugement qui sont aussi celles de la logique d'Aristote et, si l'on sauvegarde le langage, on rend impossible toute espèce de connaissance. Or le terme d'accident est trop vague pour comporter la « connaissance », laquelle procède par définitions. De plus, la prédication « *accidentelle* », le fait d'ériger l'accident en loi suprême ou du moins unique de la pensée et de l'être, semble faire mauvais ménage aussi bien avec les cinq prédicables qu'avec la pratique de la définition, cette façon de découper l'être en autant de notions toutes faites (*partes defini-biles* de la scolastique latine). Ces cinq prédicables supposent en effet une hiérarchisation de la pensée à partir du genre logique, *ġins*, qui est le premier des « cinq prédicables » et qui se répercute sur l'ensemble tout entier du système, Or le genre et les espèces se réfèrent eux-mêmes à des essences fixes, à des substances. Et il semble conséquent de considérer que les substances ont plus

d'être et de raison d'être que les accidents, lesquels n'interviennent qu'à titre épisodique dans le jugement. Les cinq prédicables nous renvoient donc au jugement, le jugement à la substance et la substance à l'être. La logique aristotélicienne est un jugement portant sur des substances à peu près autonomes appelées « sujets » pour la circonstance ; or en abolissant l'autonomie de la substance et en la rendant dépendante, ne supprime-t-on du même coup le jugement et la connaissance ? L'être des Aš'arites, le *wuġūd*, les données empiriques de l'existence, s'édifiera-t-il sur les ruines de la logique classique et peut-être de tout mode possible de raisonnement ? Nous nous retrouvons devant le monstre logique et métaphysique qu'avait redouté Aristote : l'accident doué d'une portion d'être supérieure ou analogue à celle de la substance, l'« accident » qui serait bien près, dans le chaos général de la matière, de devenir un corps physique et de se confondre avec la réalité qu'il anime et dont aucune connaissance accessible à l'entendement humain ne saurait plus le distinguer.

V. *La logique atomistique de l'accident remplace-t-elle la proposition ou « jugement » par la « représentation » (wahm) ?*

De quelle façon, en se basant sur la logique d'Aristote dont il offre une sorte de réfutation caricaturale, al-Aš'arī est-il allé au devant de ce danger et qu'est donc ce qui fait chez lui le fondement du *wuġūd*, de son *wuġūd*, de son « existence », qui ne saurait en aucune façon se confondre avec l'ontologie des philosophies de la substance ? Il semble qu'il ait voulu opposer au jugement qui postule en effet la priorité absolue de la substance sur l'accident, la « représentation », phase antérieure au jugement, mais indispensable à la formulation de ce dernier. Dans cette phase, il n'est pas encore question de substance ou d'accidents, mais seulement d'universaux, d'idées générales au niveau de la représentation. De plus la représentation a pour propriété essentielle de combiner, de grouper et de rompre des associations d'idées. Cette activité d'association et de rupture, porte en logique arabe le nom de *ta'līf*, c'est la *divisio et compositio* de nos scolastiques, le *ta'līf* qui préside à la composition des corps

lesquels sont dans le système aš'arite, une sorte d'agrégat. Dès lors la tentation est grande de dire qu'au niveau de la « représentation », phase indispensable au jugement <sup>(1)</sup>, les éléments composés, les universaux, participent eux-mêmes de la nature de l'accident et que la « représentation », qui est dans l'ordre des choses antérieure au jugement <sup>(2)</sup>, en est également le principe et la raison d'être. Une représentation qui ferait des accidents sa matière prime, de la composition sa norme, supplanterait-elle un jugement qui en serait un écho atténué, affaibli et en définitive moins conforme à la vérité de l'être ? Est-ce dans la représentation qu'il faut situer le nerf ou l'indispensable complément de la théorie d'al-Aš'arī sur l'accident ?

Maïmonide semble l'avoir cru et nous avons en lui un témoin particulièrement bien informé, car les douze propositions dans lesquelles il fait consister l'aš'arisme comportent cette notation significative : « On ne peut se faire une idée juste du possible qu'en faisant coïncider la représentation idéale (*ḍālīka-l-tašawwur*) avec la substance qui est donnée dans la réalité (*hāḍa l-ḡawhar*) <sup>(3)</sup> ». Aux yeux de Maïmonide, le propre de la représentation vue par al-Aš'arī aurait donc été de passer directement de l'imagination que l'on se fait des choses à leur réalité, en brûlant pour ainsi dire la phase intermédiaire du jugement, laquelle suppose un assentiment, *tašdīq*, lui-même fondé sur l'intervention des substances logiques <sup>(4)</sup>. Entre une logique indistincte et informulée et le chaos des choses créées, il n'y a pas

(1) Cf. al-Šāwī, *Kitāb al-taḥṣīr* (traité de logique éd. au Caire en 1898), p. 9. Cf. A. T. Ayer, *Language, truth and logic*, Londres, 1947, qui représente une sorte de nominalisme moderne pas trop éloigné du dynamisme linguistique d'al-Aš'arī et en particulier quand il se pose, au nom de la linguistique moderne, la question suivante : ce que nous prenons pour des substances — en réalité les mots de la langue — ne se réduit-il pas à des automatismes d'une intensité plus ou moins grande ? (ce qui est l'idée même fondamentale pour l'aš'arisme et embryonnaire dans le thomisme, de l'accident relevant de la catégorie de l'action et du verbe plus que de celle de la substance).

(2) On peut associer ce *tā'līf*, antérieur au jugement aristotélicien, à la fameuse dichotomie platonicienne (Cf. Plotin, I, 3, 4).

(3) Maïmonide, *loc. cit.*, 10<sup>e</sup> proposition.

(4) Dans le langage de l'École, on dirait que la vérité et l'erreur dérivent pour l'Aristote de l'*Hermeneia* du jugement, alors que pour le Plotin du *Peri dialectikés*, cité précédemment, elles sont surtout fonction de la représentation (cf. à ce sujet l'opinion d'Avicenne, *Išārāt*, éd. Sulaymān Dunyā, II, p. 219).

de moyen terme. La science, *'ilm*, coïncide d'une part avec la réalité perceptible par contact empirique, d'autre part avec ce qui loge au tréfonds de l'esprit. Comme chez Malebranche, la logique aš'arite serait une logique de l'imagination, moule de l'esprit et de la réalité (1). Cette vision nous est-elle confirmée par ce que nous apprennent les auteurs arabes ? Des hommes comme Faḥr al-Dīn al-Rāzī qui n'ignorent rien de l'aš'arisme, ouvrent leur traité de *kalām* par des considérations sur le *tašawwur*, sur la représentation que l'on se fait des choses (2). Et ces considérations sont d'un tour nettement atomistique : c'est l'opération du *ta'līf*, de l'association des corps ou des idées, qui y président. Et notre semi-aš'arite de raisonner ainsi : Quel est le noyau principal de la représentation ? Comment se comporte ce noyau qui est censé diriger la pensée avec les autres idées auxquelles il imprime sa direction ? Quelle raison de donner à une partie plus qu'à une autre la prédominance par rapport à l'ensemble ? Cette partie est-elle elle-même à l'intérieur ou à l'extérieur de ce même ensemble, est-elle simple ou composée ? Autant d'interrogations qui, pour aboutir à des prises de position extrêmement sceptiques, n'en montrent pas moins que la représentation a été interprétée par les aš'arites en termes d'extension ou d'inhérence, avec coexistence de corps ou d'accidents dont le destin est d'être associés ou de ne l'être pas (3).

La théorie de Maïmonide, rapprochée des considérations de St Thomas d'Aquin sur la différence entre la prédication *substantialiter* et celle qui a lieu *accidentaliter*, semble donc situer al-Aš'arī à sa vraie place par rapport à la logique aristotélicienne : sa théorie de l'accident qui tend à confisquer ou à éclipser la prédication au profit de l'inhérence (4), s'appuie sur

(1) *Conversations chrétiennes*, éd. Bridet, p. 100.

(2) *Muḥaṣṣal*, à partir de la 3<sup>e</sup> page, éd. Ḥānḡī, Le Caire, sans date.

(3) La question qui se pose est alors la suivante : la représentation porte-t-elle sur des concepts, donc sur des unités logiques, d'une structure non composée ? Dans ce cas et si l'on se fait de la représentation une conception qui aille dans ce sens, il est très évident qu'il ne peut plus dès lors être question d'atomisme logique à la manière aš'arite. Cf. l'adage de St. Thomas : *non potest esse compositio et divisio nisi simplicium apprehensorum*.

(4) L'inhérence n'est autre que le *inesse* (grec *hyparchein* ou *esse in alio*) de la logique médiévale.

la représentation, conçue en tant que juxtaposition d'atomes de pensée, base première de la réalité. *C'est donc contre les universaux et la prédication « substantielle » qu'al-Aš'arī met à la première place la théorie de l'accident.* La réalité qu'il évoque, la prédication accidentelle est cette première existence (*al-wuġūd al-awwal*) que la représentation confère aux choses et aux concepts avant que ces derniers ne soient utilisés et en quelque sorte déviés de leur vocation originelle par le « jugement » lequel est lui-même à l'origine de la définition, donc de la « science » aristotélicienne. La prédication accidentelle serait donc liée à un mode d'existence antérieur à celui que présuppose la logique du Stagirite. Ce mode d'existence, plus pur ou plus primitif, est par excellence le domaine de l'atomisme <sup>(1)</sup>, tel que pouvait l'entendre un logicien réaliste d'un genre très particulier.

VI. *La logique atomistique de la « représentation » est-elle aussi une logique de l'action verbale?*

Mais de quelle nature seraient ces ensembles de pensée que la représentation agite et remue ? L'argumentation de Faḥr al-Dīn al-Rāzī semble vouloir nous dire qu'il est impossible de les imaginer comme tels et que l'on se trouve par la force des choses ramené à une logique du concept et de l'idée, donc des genres et des espèces ou des cinq prédicables ou au moins du système de la prédication envisagé selon la compréhension, c'est-à-dire l'universalité des concepts davantage que selon l'extension qui revient pratiquement à inclure l'attribut dans le sujet. N'avons-nous pour expliquer ces « atomes de pensée » qui sont à la base des « accidents » d'autre ressource que d'invoquer leur extension dans un espace mal défini ? Or il semble bien que la logique du système l'entraînait à poser une parfaite équivalence entre l'atome de pensée et l'atome de réalité au nom d'une expérience immédiate, sans jugement spéculatif et sans recours non plus à ce que nous appellerions l'expérimentation. Reste à préciser la

(1) L'atomisme logique semble avoir été transposé à la grammaire arabe, du moins dans celle de Baṣra (cf. à ce propos le rôle qui y jouent les notions de *wuġūd* et *maḥall*).

nature de cette équivalence entre les parties de la réalité et celles de la pensée, équivalence qui donne tout son relief à la représentation aux dépens de l'assentiment et du jugement. Il est exclu, nous l'avons vu, que cette équivalence soit de nature logique, il est difficile qu'elle ait été purement sensorielle : une seule issue demeurerait ouverte, l'analogie entre les parties des choses et les parties de la pensée est une évidence première fournie par les données du langage. Les « universaux » ne seraient autre que les lois de la langue arabe, les genres dont ils se composent étant les mots de cette même langue, dans la mesure où ils désignent une qualité. A la hiérarchie des cinq prédicables qui ne saurait s'appliquer aux accidents, al-Aš'arī aura substitué la hiérarchie naturelle du langage, celle qu'y lit la grammaire de l'école basarienne.

Les idées grammaticales et celles qu'il professait sur la structure du langage auraient ainsi conditionné chez al-Aš'arī, sa conception même de la réalité. Car il est bien entendu que la réalité de la matière, symétrique du niveau de la représentation à celle de l'esprit, est composée de substances et d'accidents. Il faut donc que le langage comporte lui aussi ses substances et ses accidents et que l'un et l'autre correspondent à des catégories grammaticales bien différentes. Ce ne serait pas s'avancer beaucoup que de conjecturer que cette correspondance entre la langue et la réalité, garantie de l'authenticité de la représentation, existait chez al-Aš'arī et avait été poussée jusqu'à l'analyse grammaticale du substantif. Nous avons d'une part les substantifs dits abstraits (*nomina abstracta* de la scolastique) : ils correspondent aux accidents, d'autre part les substantifs concrets (*nomina concreta*) (1) : ce sont les substances. La corres-

(1) La distinction entre *nomina concreta* et *nomina abstracta* a également cours en théologie chrétienne pour les questions de la Trinité et de l'Incarnation. La tendance propre de l'aš'arisme aurait été de pousser à l'extrême la distinction entre ces deux ordres de substantifs ; il est, en effet, possible que l'aš'arisme ait voulu ramener le « nom concret » au nom d'action (nom abstrait ou même participe) ou du moins subordonner complètement (peut-être au nom des *šifāt*) le premier aux seconds. Ce serait le sens de la fameuse querelle faite à al-Aš'arī, d'après Ibn 'Asākir, et aux termes de laquelle notre docteur aurait soutenu « que le substantif création et le participe créant ont le même sens ». Cf. l'ouvrage de M. l'Abbé Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī*, Beyrouth,



pondance peut être poussée plus loin encore : on sait que, dans la réalité, l'accident qui occupe le devant de la scène éclipse la substance. Il en va de même dans la langue : le nom abstrait est parfaitement adéquat à son objet ; au contraire, le nom concret ou le nom générique ne le désigne que fort imparfaitement, c'est-à-dire qu'il comporte une marge d'indétermination. Sur le tout, se greffe la question de savoir lequel du nom concret ou du nom abstrait jouit d'une « antériorité » (1) de nature. Si l'on ne peut guère quand il s'agit de notions aussi différentes que la blancheur, « nom abstrait » et le ciel « nom concret », s'embarrasser de savoir s'il est possible d'établir le moindre rapport entre eux, l'interrogation est tout à fait légitime quand il s'agit de différentes formes verbales, par exemple de l'infinitif *ḍarb* (fait de frapper, action de frapper) et de *ḍārib*, celui qui frappe (2).

Mais reprenons le raisonnement analogique là où nous l'avons laissé. L'accident conditionne la substance ou le corps, car sans accident point de corps ou du moins point d'« existant », point de « *mawǧūd* ». Il est donc naturel, dans cette perspective, que le fait de frapper soit antérieur à l'homme qui frappe, le premier correspondant à l'accident et le second à la substance. Point d'homme qui frappe si l'action de frapper donc l'accident aš'arite n'existe pas auparavant ; on frappe ou quelqu'un frappe parce qu'il est possible de frapper. Or la grammaire arabe, celle de Bašra justement, par opposition à celle de Kūfa, stipule que le

*Recherches de l'Institut d'études orientales*, tome XVIII, p. 82 ; cf. *Maqālāt*, op. cit., II, p. 48-49, cf. à propos de la différence qui sépare *wašf* de *šifa* (le *wašf* étant un jugement d'existence et la *šifa* apparaissant comme « une chose en acte »), Allard, op. cit., p. 120-121 ; « les deux plans du langage et de la religion » c'est-à-dire selon nous, une interprétation différente du substantif quand il s'agit respectivement de l'homme et de Dieu, ce point de vue étant celui du mu'tazilisme auquel s'oppose tout naturellement l'aš'arisme. Le sens de ce « passage obscur » est probablement fourni par *Maqālāt*, II, 49, *fi'l al-insān maf'ūluhu*. Le « réalisme » d'al-Ġubbā'i n'a pas manqué d'avoir sa répercussion sur l'épistémologie de ce penseur : cf. Baġdādī, *Farq bayn al-firaq*, éd. Ḥānġī, Le Caire, 1939, p. 195. La même question est examinée par Ibn Taymiyya, *Risālat al-irāda wal-amr* (huitième épître d'Ibn Taymiyya, éd. égyptienne, p. 353.

(1) L'antériorité, la cause (*'illa* des *'awāmil*) et la dérivation, *ištiqāq*, sont des notions intimement liées quand il s'agit de grammaire bašrienne.

(2) Conception bašrienne selon laquelle le sujet est non l'auteur de l'action, mais son attribut, *ḥabar*. Le sujet est donc dérivé de l'action, c'est-à-dire du *mašdar* et non l'inverse.

*mašdar*, le nom abstrait ou « verbal » est cela qui donne naissance au verbe. L'intervention primordiale des atomes de pensée se conforme donc chez al-Aš'arī, aux données grammaticales de la langue arabe. Mais est-il possible d'entrevoir, à travers les textes mutilés qui nous ont été conservés, divers témoignages de cette façon de penser ? Soit par exemple la curieuse note : « Celui qui compose ce livre affirme que l'atome est porteur de tous les genres possibles d'accidents. Cependant le composé (c'est-à-dire le tout) ne reçoit de nom que s'il existe — dans la nature — un autre composé de même espèce. Le nom ainsi formé convient également aux parties-atomes de ce nom (c'est-à-dire que les parties des corps auront droit aux mêmes appellations que l'ensemble) à l'exception de cette appellation de composé qu'elles ne sauraient mériter. — Il y a à cela une raison : les grammairiens n'admettent point que les corps puissent n'avoir point de contact entre eux et ne point se toucher réciproquement (ils ont donc omis de donner un nom à l'insécable, à l'atome primordial, celui qui est isolé de tout contact...). Chacun de ces corps n'occupe que la surface qui convient à sa dimension » (1). Autrement dit, les corps agrégats d'atomes et les atomes eux-mêmes ne reçoivent point de dénomination adéquate et dans l'acte de la représentation sont confondus sous un même vocable. Ce vocable est naturellement un nom concret (2).

Reste à prouver la symétrie qui existe entre l'accident et le nom abstrait. Nous le ferons à partir de ce texte. « Chaque unité substantielle peut avoir des « accidents », ces « accidents » sont ceux-là qui surviennent à l'ensemble de ces unités. Mentionnons, parmi eux, la vie, le pouvoir, la science, l'ouïe et la vue » (3). Il est à remarquer que l'arabe entend par l'ouïe le fait d'entendre. On pourra donc dire qu'à l'accident correspond un nom abstrait, un *mašdar*, et que ce nom abstrait est un nom d'action.

Il en résulte un fait fort important, le corps ou l'atome,

(1) *Maqālāt*; éd. 'Abd al-Ḥamīd, Le Caire, sans date, II, p. 4.

(2) Le nom du corps s'applique aux atomes *bi-l-taḍammun*, *aequivoce* ou *analogice* en scolastique latine, c'est-à-dire que dans le cas qui nous concerne, le vocable s'appliquant au corps à une plus grande extension que l'ensemble des objets c'est-à-dire des atomes) qu'il désigne.

(3) *Ibid.*, p. 10.

confondus sous un même vocable et voués à la même impuissance, sont l'objet d'une description *mawṣūf*, la description est le nom d'action qui correspond à cette action. Ce qu'on décrit, l'essence n'« agit » pas et ce qui décrit et le terme à l'aide duquel on décrit est représenté « agissant » aux yeux de la représentation. Par l'intermédiaire de la « représentation » qui est elle-même fondée sur une grammaire dominée par l'idée du nom verbal, le rapport substance/accident se transforme en couple *agi/agissant* <sup>(1)</sup>.

A la logique statique des essences qui caractérisait l'aristotélisme, al-Aṣ'arī a donc substitué une logique de l'action, nous dirions de l'énergie, fondée sur l'évocation par l'esprit humain des noms d'action. Il ne faut sans doute pas chercher ailleurs la façon dont il eût réfuté les arguments dirigés contre la prédication *accidentaliter*. Ce n'est point seulement du point de vue de la représentation, mais également de celui de la création que l'accident l'emporte sur la substance. Les accidents sont l'action de Dieu dans la nature, comme les noms abstraits sont la véri-

(1) Envisagée comme une sorte de « Premier être » par Fahr al-Dīn al-Rāzī, cf. T. Jadaane, *La place des Anges dans la théologie islamique*, *Studia islamica*, XLI, année 1975, p. 35. Sur la question de l'inhérence du verbe dans le sujet (le verbe est le prédicat du sujet-substance en logique aristotélicienne). Cf. A. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1855, p. 237, reprenant curieusement les termes d'un problème qui n'était pas inconnu de St. Thomas *inhaerentia actionis* ou *processus* (les deux vocables étant donnés comme équivalents). Il y aurait donc également équivalence entre l'inhérence du verbe et celle de l'accident (l'accident est l'acte du verbe, avons-nous vu précédemment) et cette manière d'inhérence non substantielle est pourtant considérée comme une forme de prédication « accidentelle ». Il semble donc que de part et d'autre, en Orient comme en Occident, en grammaire arabe comme dans la philosophie, on se soit tourné vers le verbe ou le fonctionnement de l'outil verbal pour se faire une image de la « prédication accidentelle » ou « existentielle » envisagée — ou non — comme représentant le primat de l'action sur la substance. Ce primat est du reste transporté à la création elle-même qui est censée — au moins du point de vue que l'adversaire šī'ite prête à l'aṣ'arisme dont il fait l'objet de sa critique — s'être déroulée à l'aide des noms divins d'action, c'est-à-dire des attributs. Cf. Ibn Bābawayh, *Kitāb al-tawhīd*, éd. Muḥ Mahdī, chap. *fī ṣifāt al-ḡāṭ*, p. 95. Le nom d'action convient aussi bien, et c'est là un fait, à l'attribut divin qu'à l'accident passager. Cette « équivocité d'action » n'est, aux yeux de la critique šī'ite raisonnant sur des données grammaticales différentes, qu'une forme plus subtile d'anthropomorphisme, cf. *ibid.*, p. 195 : cette univocité d'action consiste à mettre le *wuḡūd*, l'« existence » en parallèle avec le dynamisme du nom d'action et c'est là ce que les aṣ'arites entendraient par *iḡbāl* cf. al-Bāqillānī, discours sur l'établissement des accidents.

table ossature du langage, celle qui met en branle verbes, sujets et noms concrets. Jusqu'où conduirait cette logique de l'action opposée à celle de l'essence et renversant le vieux rapport statique de prédication au nom d'une réalité en mouvement et dont le mouvement est révélé par l'imagination et ne relève point du jugement ?

Un passage de Ġazālī nous le fait entrevoir : il s'agit d'un chapitre de la « *Destruction des philosophes* » (1) où le grand théologien arabe entreprend de montrer que ces derniers n'ont pas conçu Dieu comme véritablement agissant. Et un Dieu non agissant ne serait pas un Dieu créateur. Et voici notre auteur conduit à une sorte de logique du *mawǧūd*, objet de représentation, certes, mais aussi l'existant par excellence, l'existant muni de tant de propriétés que son existence, véritable total de qualités, comme dans la philosophie de Berkeley et de Condillac, ne saurait plus faire de doute à l'œil des humains. Est-il donc juste d'affirmer, comme le veulent les philosophes que le « monde est l'acte » de Dieu ? Oui, disent les Aš'arites, mais point par les mêmes moyens, ni avec les mêmes arguments que les philosophes. Il faut d'abord s'entendre sur les notions de « monde » et d'« acte ». Le monde c'est le *mawǧūd* et l'acte ne saurait en aucune façon être confondu avec l'objet qui existe. Il faut donc séparer cet acte, réduit à l'essence d'un acte pur, de ce qui en fait l'occasion, le soutien, le but et la détermination. Dieu possède un acte créateur différent du tout au tout de l'objet qu'il crée, activité libre et sans contrainte, comme sans limite et sans condition. Sera-t-on étonné, après ce qui précède, d'apprendre que cet acte s'inscrit dans la perspective des noms abstraits d'action, des *mašdar* qui occupaient tout à l'heure la surface de l'espace créé et qui sont maintenant les instruments de la création divine ? Ces deux noms d'action sont la puissance et la volonté : dire que Dieu crée le monde revient à dire qu'il le crée ou le recrée sans cesse. Cette opération est conduite par sa puissance et par sa volonté. Or la puissance et la volonté étant des noms d'action, sont soumises à la même logique de l'action qui mettait tout à l'heure en mouvement les accidents : les attributs, noms d'action, doivent s'exercer sans cesse sous peine de ne pas être, l'action

(1) *Op. cit.*, p. 116.

primant et constituant l'être pour les attributs divins comme pour les accidents naturels, correspondant les uns et les autres à la même catégorie grammaticale. Il en résulte que la puissance et la volonté de Dieu sont toujours à l'œuvre.

Or le monde semble constant dans ses apparences aux regards peu avertis des mortels : mais ces apparences ne sont qu'une illusion. En réalité, dire que Dieu est créateur du monde signifie que la puissance et la volonté ont un objet d'application ou d'inhérence accidentelle qu'elles travaillent perpétuellement et que cet objet est le monde. Elles le travaillent au moyen des « accidents » créés qui sont en affinité directe avec elles par l'intermédiaire de la commune catégorie grammaticale qui les soude : ces accidents créés qui prolongent sur le même registre la volonté et la puissance, ne sont autres que la permanence ou l'instabilité qui agissent directement sur les objets. On obtient donc la thèse suivante : « Les Aš'arites se rallient aux vues que nous allons énoncer : ils soutiennent que les accidents se suffisent à eux-mêmes (c'est-à-dire qu'il peut exister des accidents sans substance, mais non l'inverse) mais que l'on ne saurait se les représenter comme durables. Si en effet la représentation des accidents impliquait leur durée, elle ne saurait impliquer leur disparition (une force pure existe ou n'existe pas, faute de quoi elle est une substance). Quant aux substances, il n'est pas dans leur nature d'être stables. Elles ne sont stables qu'en vertu d'une stabilité qui se surajoute à leur essence. Si Dieu n'avait pas créé la stabilité, les objets stables ne pourraient pas être tels... (1). Al-Aš'arī reprend donc pour ses noms d'action l'audacieux raisonnement de Zénon d'Elée ; pour rattraper la tortue, Achille devrait parcourir un chemin d'une étendue infinie, de même une substance, pour être indépendante, devrait renfermer en elle-même — et c'est là une donnée de la représentation — l'infini de l'action ou de la stabilité ; elle devrait être éternelle et toute puissante ; or l'expérience prouve qu'il n'en est rien, les substances sont donc le contraire de ce qu'imaginent les philosophes. Que n'ont-ils, à l'aide de la représentation, interrogé l'esprit humain et le sens linguistique qui leur aurait tout de suite enseigné l'universalité du nom d'action ?

(1) *Ibid.*

## VII. Conclusion. — Aperçu général sur la logique aš'arite

La philosophie d'al-Aš'arī aboutit donc à ce résultat : il y a univocité de l'action, mais non de l'être entre Dieu et ses créatures (1). Cette univocité conduit à un étrange paradoxe : une action on ne peut moins durable d'un côté, on ne peut plus éternelle de l'autre. Les « noms communs » entre Dieu et les choses créées, loin de désigner une communauté d'essence entre les deux ordres, s'appliquent à une action identique et pourtant radicalement différente dans ses effets. La preuve en est logique et grammaticale ; les noms d'action ont une priorité incontestable dans l'opération intellectuelle dite de la représentation, et cela est conforme au génie de la langue arabe qui ne peut pas penser de nom d'action sans le lier intimement au verbe. Le but est atteint à présent : la logique qui risquait d'être à l'intérieur de l'Islam une sorte de cheval de Troie dissimulant des idées grecques, a été reconduite à sa véritable nature, sur laquelle se fondent aussi bien l'« accident » que l'« attribut » divin. L'argument *a contingentia mundi* est donc avant tout l'illustration de la logique aš'arite ; cette logique veut détrôner la logique de l'essence et il semble que, pour le faire, elle reprenne avec une malignité certaine, les termes mêmes d'Aristote, le prince des philosophes, en les appliquant à des notions qu'ils avaient négligées, mais que les grammairiens de Bašra semblent avoir cultivées avec succès.

La logique d'al-Aš'arī conservera, pour le faire tourner aux fins que l'on connaît, le parallélisme qu'Aristote institue de façon souvent ondoyante, entre la substance, le langage, la proposition ou l'énonciation et les principes premiers de l'être. Cette logique est un défi à la logique des logiciens, aux certitudes des raisonneurs pour lesquels, il n'y a guère moyen de prouver l'être suprême, sans parler de l'être tout court. Nul ne fut plus logique qu'al-Aš'arī dans la guerre sournoise, mais totale qu'il fit à la logique d'Aristote et il semble que le grand docteur arabe

(1) La nature de cette équivocité est précisée dans le *Tamhīd* d'al-Bāqillāni, p. 51.

ait mis une joie insolente à retourner avec un art consommé, les oripeaux d'une scolastique qu'il jugea imparfaite ou démodée.

La méditation d'Aristote par al-Aš'arī aurait-elle été un trésor d'ingéniosité et d'érudition ? Il semble que certains en aient eu le sentiment ou l'illusion. Šahrastānī sera avec la même sincérité, à ce qu'il semble, partisan d'une restauration de la sagesse grecque et continuateur zélé d'al-Aš'arī, au moins dans la forme extérieure qu'il donnera à l'un de ses plus importants traités. Il apparaît qu'al-Aš'arī a ainsi légué, non seulement des embarras certains, mais aussi une énigme assez grandiose à la pensée de l'Islam et peut-être à celle de tous les temps. N'aurait-il pas, du monde clos des essences aristotéliennes, fait sortir une vision de l'univers aussi heurtée et dynamique qu'elle est parfois rigide et traditionnelle ? Ce poète du mot, qui ne voulut pas faire usage du verbe, n'est-il pas l'annonciateur lointain de compromis et d'antithèses que notre pensée cherche et affectionne encore ? Faudrait-il résumer l'esprit à la philosophie d'al-Aš'arī, on se servirait alors de termes fort modernes : l'univers matériel comme spirituel ne tiennent qu'à un fil à la fois identique et bariolé, l'accident détenteur de l'énergie que ne possède pas la « substance », ce fil qui agit pourtant à toute heure et sert de levier au monde est aux mains de l'inconnaissable. La théologie est un mélange de logique et d'agnosticisme, effet de cette même logique qui oscille bizarrement entre les extrêmes et semble puiser sa force dans les tensions qu'accumule son impitoyable lucidité à l'égard d'une tradition scientifique presque millénaire. Cette tradition millénaire et plus que vénérable, il semble qu'al-Aš'arī ait voulu la défier dans un ouvrage intitulé la *Réfutation des logiciens* et dans lequel il faisait fort probablement entrer la majeure partie de ses connaissances sur la philosophie antique, qui lui était familière à un degré que nous ne soupçonnons plus de nos jours, probablement parce qu'elle l'aidait à démasquer l'ennemi mu'tazilite. On peut reconstituer la teneur ou au moins la doctrine de cet ouvrage, décisif pour le destin d'al-Aš'arī et sans doute aussi pour l'aš'arisme et pour l'essentiel de ses implications. L'atomisme qu'on y prône n'a probablement rien à voir avec celui de l'ancienne école démocritienne ou épicurienne : aucune théorie n'aurait été plus en horreur à l'école

aš'arite, car elle postule l'infini et ce dernier, pour des esprits imbus de logique formelle, n'est autre que le contraire de la notion même d'un Dieu créateur.

C'est sous les auspices de l'antique argument de la « contingence du monde », présent quoique sous une forme bien différente également dans la scolastique latine, que s'offre à nos yeux l'atomisme d'al-Aš'arī qui implique une sorte d'occasionalisme créationiste. Cette conception a ses racines, à ce qu'il semble, dans une étude du fonctionnement de la conscience parallèle à celui de l'univers. La « représentation », c'est-à-dire la masse de nos conceptions, déborde infiniment la mince frange de nos opinions rationnelles et de nos jugements logiques, nous dirions aujourd'hui de notre conscience claire. Le jugement est loin d'être toute la raison, l'idée claire et distincte tronque et déguise la réalité. L'atomisme d'al-Aš'arī serait ainsi essentiellement logique et il ferait de la représentation la phase essentielle de la pensée (1).

Est-ce à dire que nous sommes ramenés, étant donné la multitude des concepts inexprimés et non élucidés qui se pressent en nous, à une sorte d'infinité atomistique, de nature subjective, il est vrai, mais guère moins périlleuse que la précédente ? Rien ne serait plus contraire à la manière de voir d'al-Aš'arī qui maintient toujours — et non sans un art certain — un écran ténu entre la foi et le scepticisme total que serait pour lui une quelconque adhésion à l'idée d'un « infini en acte ».

Le monde de la représentation qui est aussi celui de la réalité, obéit à certaines lois logiques propres à la création que la doctrine de l'« établissement des accidents » ou l'argument *a contingentia mundi*, revu et corrigé à la manière aš'arite, nous font connaître.

(1) Il semble naturel de rapprocher le *ta'lif* des *Maqālāt* de la valeur que ce mot prend chez al-Šāwī où il est attribué à la « représentation », ainsi que de la 10<sup>e</sup> proposition de Maïmonide concernant le rôle que joue cette même représentation chez al-Aš'arī. On en conclura légitimement — puisque l'œuvre d'al-Aš'arī suppose une justification de la prédication « accidentelle » — que le mot de *ta'lif* avait déjà dans son traité de logique, c'est-à-dire dans la *Réfutation des logiciens*, une acception logique (le mot de *ta'lif* s'applique précisément dans le passage précité des *Maqālāt*, à la fois à la composition des corps et aux diverses acceptions du vocabulaire arabe, si bien que ce seul passage d'al-Aš'arī suffirait à nous faire penser que le mot revêtait déjà chez lui un sens logico-grammatical).



Ces lois pouvons-nous les formuler ? Elles habitent toute espèce de raisonnement aš'arite ; elles sont si absolues que, sans elles, il n'est point question de prouver ou de penser la divinité. Elles impliquent que l'univers est fait à la fois de substances et d'accidents, que les substances, ou plutôt les atomes, ne sont jamais producteurs de leurs accidents, que ces derniers se succèdent selon la loi des contraires qui est celle de l'habitude et de la privation et non celle des contradictoires qui président à l'affirmation et à la négation aristotéliennes (1). Ces accidents — nous dirions aujourd'hui ces diverses formes d'énergie — qui se succèdent et se relayent sans trêve, sont groupés en genres et la notion de genre se voit ainsi transférer de la substance à l'accident. L'énergie est une et infinie ou elle n'est pas ; l'énergie est de provenance divine ; elle n'est diversifiée qu'en apparence, et il ne faut pas moins que toute l'étendue de cette énergie pour produire la moindre de nos actions. Cette seule considération — le principal thème de l'école présent dans toutes ses argumentations — suffit à faire voler en éclats le rêve hellénique ou aristotélien de la substance, sorte de compromis, hybride aux yeux d'al-Aš'arī, entre un être qui n'existe pas en soi et une pensée qui, en s'en tenant aux concepts, n'est pas descendue jusqu'au fond d'elle même.

L'homme est le détenteur ou plutôt, en vertu de l'inhérence prédicative de la logique aš'arite, le point d'impact de parcelles successives et toujours discontinues de cette énergie, lesquelles lui sont confiées par Dieu. De plus, il existe une véritable univocité de l'action entre Dieu et ses créatures ou sa création : l'accident qui modèle de façon bien inconsistante le cours des choses de ce monde et des actions humaines n'apparaît pas comme fondamentalement différent de l'attribut divin qui s'agrège à l'essence divine sans pouvoir la définir — l'école fera toujours la différence, principalement dans les réfutations dirigées contre les Chrétiens, entre la *dāt*, l'essence de Dieu, et le *ğawhar* des théories de l'*Hermeneia*. — Ces lois qui comportent la prédominance de l'accident sur la substance et une sorte d'univocité sur le plan de l'action entre Dieu et ses créations, et

(1) Pour un raisonnement de ce type, v. Allard, *op. cit.*, p. 119.

qui sont le seul rempart possible aux yeux de notre théoricien contre les impiétés du matérialisme et les fantaisies de l'hellénisme aristotélicien et de ses sectateurs inavoués, par quoi nous sont-elles révélées ou confirmées ? Il semble bien qu'il faille faire jouer ici l'intuition grammaticale ou le sens de la langue arabe, tels que les a perçus l'école de Bašra. La langue elle-même est, comme la création, brassée par de puissants courants, de provenance inconnue et qu'il faut bien se garder de confondre avec l'action, plus que problématique en grammaire bašrienne, du sujet sur le verbe. Il s'agit de l'omniprésence du nom *mašdar*, à la fois verbe et nom et combinant ces deux qualités à un degré éminent ou exemplaire ; il s'agit encore des rapports du verbe et du sujet où semble triompher la conception, encore embryonnaire chez Aristote, de l'énergie de l'Être.

Mais peut-on vraiment employer ce mot tout en restant en règle avec nos auteurs ? De toute manière, ce n'est pas dans l'être des logiciens, ni dans celui des grammairiens — il s'agit ici des grammaires occidentales dérivées plus ou moins directement du système de Denys de Thrace <sup>(1)</sup> — que l'aš'arite ira chercher les certitudes qui le garantissent des doutes suprêmes ; le concept d'énergie qui sous-tend l'accident et qui anime la syntaxe, semble suffire, sans aucune vision débouchant sur l'être, à son fidéisme spontané. L'être — et en conséquence la syntaxe attributive — apparaît comme un attentat à l'idée de création et dans la mesure où il est accessible à notre raison, il semble tout juste bon à sanctionner une usurpation illégitime, un empiètement injustifié sur le domaine divin. Seule importe en dernier ressort l'énergie qui ne tient pas compte des formes qu'elle modèle avec une toute-puissance insondable ou des genres où notre raison moins éclairée que nos sensations, croit pouvoir l'enfermer pour la commodité de ses jugements. Ce sont

(1) Un article de M. Carter, traduit dans *R.E.I.*, 1970, pp. 69-97, veut remettre en question l'origine hellénique de la grammaire arabe. En fait, il semble que l'auteur, malgré de brillants essais d'explication, ne distingue pas toujours avec une absolue netteté sur le terrain de l'hellénisme entre grammaire et logique et qu'à l'intérieur de ce même hellénisme il n'a pas toujours pris en considération la spécificité de l'aristotélisme, ainsi que les oppositions ou les divergences que cette même philosophie était susceptible de faire naître.

ces derniers qui, dans une civilisation comme la nôtre et avec l'interprétation qu'elle a donnée à l'aristotélisme en faisant de l'*Hermeneia* une simple introduction à la théorie du syllogisme, auraient tôt fait de s'inscrire en faux contre l'inhérence imprévisible ou inconnaissable de l'accident-attribut venant se greffer comme par miracle sur le support débile d'une création qui ne tient pas par elle-même, d'aucune manière et à aucun moment. En Orient et particulièrement en Islam, cet agnosticisme un peu excessif pour nos habitudes de pensée est l'école dure et salubre de de la foi, et cela par la désespérance raisonnée qu'il imprime en fin de compte à la raison. Faut-il chercher ailleurs que dans ce trait de mœurs — dans la différence de deux mondes, plus fondamentale que tous les traités de philosophie — le motif du succès durable de l'aš'arisme contestataire qui remet en question une grande partie des certitudes intellectuelles ou pseudo-intellectuelles dont notre raison, habituée à des exercices moins ascétiques et moins vertigineux, se nourrit complaisamment ?

Jean-Claude VADET  
(Paris)

# AL-SAYYIDA NAFĪSA, SA LÉGENDE, SON CULTE ET SON CIMETIÈRE

---

De toutes les cités sunnites, Le Caire est celle qui probablement préserve le plus grand nombre de sanctuaires 'alides<sup>(1)</sup>. En majorité dédiés à des femmes, ils peuvent se classer en trois catégories : — ceux qui furent construits à la suite d'un songe (*mašāhid al-ru'yā*) sur des tombes attribuées à des 'alides n'ayant jamais posé les pieds en Égypte, voire sans existence historique, comme le mausolée de Ruqayya qui fut fondé par le calife al-Ḥāfiẓ qui avait vu et entretenu en son sommeil cette fille de 'Alī<sup>(2)</sup>, celui de Zaynab à Qanāṭir al-Sibā' (pont aux lions)<sup>(3)</sup> et celui de son homonyme au cimetière de

(1) I. GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889-1890, II, p. 303 ; *Mustim Studies*, Londres, 1967-1971, II, p. 277, avait le premier souligné cette particularité du Caire.

(2) Cette fille peu connue de 'Alī s'était montrée au calife endormi et lui avait révélé le lieu de sa sépulture. La vision dont fut favorisé al-Ḥāfiẓ est relatée seulement par IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *Miṣbāḥ al-dayāġī*, ms. Dār al-kutub Ta'riḥ 1461, fol. 6 v<sup>o</sup>-7 r<sup>o</sup>.

(3) IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *op. cit.*, fol. 149 v<sup>o</sup>, la mentionne au nombre des sépultures de femmes révélées à la suite d'une vision mais ne reproduit aucune tradition relative à son invention et n'attribue à Zaynab aucune généalogie. Cette tombe qui n'était pas un objet de culte au Moyen Age — aucun guide de pèlerins ni aucun voyageur étranger ne la signale — n'acquit sa renommée qu'au ix<sup>e</sup>/xvi<sup>e</sup> siècle, lorsque cette Zaynab inconnue fut identifiée avec sa célèbre homonyme, la sœur de Ḥusayn, qui n'est jamais venue en Égypte. Mais, sans souci de vérité historique, la légende rapporte qu'elle entra en Égypte, précédée d'une foule de fidèles pieds nus depuis Gaza et portant le chef de son frère qu'elle enterra dans le mausolée du Caire, ŠA'RĀNĪ *Ṭabaqāt*, Le Caire, sans date, I, p. 23 ; 'ABD AL-ĠANĪ AL-NĀBULUSĪ, *al-Ḥaqīqa wa-l-maġāz*, ms Paris ar. 5042, fol. 220 r<sup>o</sup>. L. MASSIGNON, *La cité des morts au Caire*, extrait de *BIFAO*, LVII, 1958, p. 74, avait bien vu « un

Bāb al-Naşr<sup>(1)</sup> ; — ceux qui recouvrent des tombes apocryphes,

véritable intersigne historique... dans le jumelage fraternel... de deux sanctuaires, dédié l'un à une relique d'un Alide persécuté, l'autre à sa « pleureuse », à une femme Alide, qui l'a veillée pieusement ». Le maître spirituel de Ša'rānī, le soufi 'Alī Ḥawwāš, qui était convaincu de l'authenticité de la tombe et qui avait largement contribué à diffuser son culte, se déchaussait dès l'entrée de la rue qui y conduisait et se portait pieds nus jusqu'au seuil du monument, ŠA'RĀNĪ, *Laḫḫā'if al-minan*, Le Caire, 1311 H., I, p. 250. Depuis cette consécration populaire, ce sanctuaire passa au premier rang des lieux de pèlerinage du Caire, comme l'attestent les nombreuses notices qui lui sont réservées, v. par ex. QALYŪBĪ, *Tuḥfat al-rāġib*, Le Caire, 1307 H., pp. 9-10 ; ŠUBRĀWĪ, *al-Iḥāf bi-ḥubb al-ašrāf*, Le Caire, sans date, p. 93 ; UĠHŪRĪ, *Mašāriq al-anwār*, ms. Dār al-kutub Ta'rīḫ 436, fol. 20 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>, 27 r<sup>o</sup> ; Šabbān, *Iḥāf ahl al-islām*, ms Azhar Ta'rīḫ [2771] 43039, fol. 67 v<sup>o</sup>-68 r<sup>o</sup> ; LE MÊME, *Is'āf al-rāġibīn*, en marge de ŠABALANĠĪ, *Nūr al-abšār*, 8<sup>e</sup>, éd., Le Caire, 1384/1963, pp. 199-209 ; ŠABALANĠĪ, *op. cit.*, pp. 183-185 ; 'UTMĀN MADŪḤ, *al-'Adl al-šāhid*, éd. lithog., Le Caire, 1328 H., pp. 12, 66-79 ; MUḤSIN ABŪ ṬABĪḤ, *al-Riḥla al-muḥsiniyya*, Sidon, 1343 H., p. 96. L'histoire du monument a été retracée par 'ALĪ MUBĀRAK, *al-Ḥiṭāf al-tawfiqīyya*, Būlāq, 1304/1888-1306/1889, V, pp. 6-14. La présence de ce tombeau en Égypte n'a pas manqué de confondre quelques savants d'Orient ; ainsi AMĪN 'ĀMILĪ, *A'yān al-šī'a*, Beyrouth-Damas, depuis 1353/1935, XXXIII, pp. 218-219, supposait que les restes mortels de Zaynab avaient été transférés secrètement à Fustāṭ. Afin de ne pas discréditer un lieu vénéré publiquement par les Égyptiens, H. Qāsim prétendit avoir découvert dans un manuscrit alépin la relation de la venue et de la mort de Zaynab à Fustāṭ. Cet apocryphe fut imprimé sous le titre *al-Sayyida Zaynab wa aḥbār al-Zaynabāt*, Le Caire, 1351/1935, et naïvement mis à profit par BINT AL-ŠĀṬĪ', *al-Sayyida Zaynab baṭalat Karbalā'*, Le Caire, sans date ; v. les remarques de Y. RĀĠIB, *Essai d'inventaire chronologique des guides à l'usage des pèlerins du Gaire*, in *REI*, XLI, 1973, p. 279.

(1) IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *loc. cit.*, la classe également au nombre des tombes de femmes bâties à la suite d'un songe mais semble ignorer les circonstances au cours desquelles elle s'était montrée. Ce lieu était fort connu au Moyen Age, comme le prouve le nombre des sources qui en font état, IBN AL-ZAYYĀT, *Kawākib sayyāra*, éd. A. Taymūr, Būlāq, 1325/1907, p. 242 ; MAQRĪZĪ, *Mawā'iz wa i'tibār (= Ḥiṭāf)*, Būlāq, 1270/1863, II, p. 463 ; SAḤĀWĪ, *Tuḥfat al-aḥbāb*, éd. M. Rabī' et Ḥ. Qāsim, Le Caire, 1356/1937, pp. 51, 346 ; il est également cité par UĠHŪRĪ, *op. cit.*, fol. 26 v<sup>o</sup>-27 r<sup>o</sup>, et au siècle dernier par 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, II, 71. Ce sanctuaire n'a pas bénéficié d'une consécration populaire sous le régime ottoman ; 'Alī Ḥawwāš ni Ša'rānī ne semblent l'avoir connu. Depuis longtemps négligé des pèlerins, il tombe actuellement en ruine et menace disparition. On ne possède aucune indication biographique sur la titulaire du monument, et on ne sait même pas si elle a une réalité historique ou si elle est le fruit de l'imagination populaire. Elle passait au Moyen Age pour une descendante de Muḥammad b. al-Ḥanafiyya : selon MAQRĪZĪ, *loc. cit.*, et SAḤĀWĪ, *loc. cit.*, elle serait la fille d'Aḥmad b. Muḥammad (omis par Saḥāwī) b. 'Abd Allāh b. Ġa'far b. Muḥammad b. 'Alī b. Abī Ṭālib. Mais une tradition plus tardive, celle qui fut recueillie par UĠHŪRĪ, *loc. cit.*, la fait descendre d'Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Ġa'far al-Šādiq. Cette filiation est erronée, car les généalogistes rapportent que 'Abd Allāh, le fils du VI<sup>e</sup> imām, mourut sans laisser de descendance mâle, v. par ex. RĀZĪ, *Muḥtaṣar fi'ilm al-nasab*, ms Ahmed III 2677, fol. 26 r<sup>o</sup> ; IBN 'INABA, *Umdat al-ṭālib*, Naḡaf, 1380/1961, pp. 195-196 ; MAQRĪZĪ,

comme ceux de Sukayna bint al-Ḥusayn<sup>(1)</sup>, au quartier de la mosquée d'Ibn Ṭūlūn, de 'Ā'īsa bint Ġa'far al-Šādiq<sup>(2)</sup>, près de Bāb al-Qarāfa, ou de Fāṭima bint al-Ḥusayn<sup>(3)</sup>, au

*Itti'āz al-ḥunafā'*, éd. Ğ. Šayyāl, Le Caire, 1387/1967, I, p. 14; RIFĀ'Ī, *Šiḥāh al-aḥbār*, éd. lithog., Bombay, 1306 H., p. 45. Seuls quelques généalogistes qui décrivent les lignées féminines comme ZUBAYRĪ, *K. Nasab Qurayš*, éd. E. Lévi-Provençal, Le Caire, 1953, p. 64; et IBN ḤAZM, *Ġamharat ansāb al-'arab*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn, Le Caire, 1382/1962, p. 59, mentionnent que 'Abd Allāh eut une fille du nom de Fāṭima.

(1) Au début du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle, cette inconnue passait pour appartenir aux Gens de la Famille, mais on ne lui attribuait aucune généalogie précise, comme nous le révèle la notice que lui consacre IBN 'UṬMĀN, *Muršid al-zuwwār*, ms Azhar [3974] 'Arūsī 42727, fol. 24 r<sup>o</sup> (*yudkar annahā min ahl al-bayt*). Quelque temps après, la titulaire de la tombe n'avait pas encore été identifiée avec une 'alide célèbre, comme permet de le déduire la mention qu'en fait IBN 'ABD AL-ZĀHIR dans MAQRIZĪ, *Ḥiṭāṭ*, II, p. 20. Mais dès la fin du siècle, elle passa tantôt pour une fille de 'Alī Zayn al-'Abidin, et tantôt pour la fille de al-Ḥusayn, v. IBN 'AYN AL-FUḌALĀ, *op. cit.*, fol. 6 v<sup>o</sup>; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 30; SAḤĀWĪ, *op. cit.*, pp. 115-116. C'est cette dernière identification qui a fini par se cristalliser, ŠA'RĀNĪ, *Laṭā'if al-minan*, I, pp. 250-251. Sur le monument v. aussi 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, II, p. 61; V, pp. 16-18.

(2) Cette femme passait d'abord pour descendre de Ḥusayn, IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 185; sa généalogie se précisa par la suite: elle devint la fille de Ġa'far al-Šādiq décédée en 245/859-860, SAḤĀWĪ, *op. cit.*, pp. 160-161. Cette filiation fut authentifiée par 'Alī Ḥawwās, ŠA'RĀNĪ, *Laṭā'if al-minan*, I, p. 251; LE MÊME, *Ṭabaqāt*, I, p. 56; ce qui lui valut une consécration populaire, v. par ex. QALYŪBĪ, *Tuḥfat al-rāġib*, pp. 17-18; ŠUBRĀWĪ, *al-Ithāf bi-ḥubb al-ašrāf*, p. 97; UĠHŪRĪ, *Masāriq al-anwār*, fol. 25 r<sup>o</sup>; ŠABBĀN, *Ithāf ahl al-islām*, fol. 77 v<sup>o</sup>-78 r<sup>o</sup>; LE MÊME, *Is'āf al-rāġibīn*, p. 225. Les foules de pèlerins n'ont pas oublié ce sanctuaire, v. ŠABALANĠĪ, *Nūr al-abšār*, pp. 187-188; 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, V, pp. 43-44; 'UṬMĀN MADŪḤ, *al-'Adl al-šāhid*, pp. 94-95. On trouvera une description du monument dans Ḥ. 'ABD AL-WAHHĀB, *Ta'riḥ al-masāġid al-aṭariyya*, Le Caire, 1946, I, p. 344 sv; v. aussi 'ABD AL-RAḤMĀN ZAKĪ, *Mawsū' at madīnat al-Qāhira fī alf 'ām*, Le Caire, 1389/1969, p. 321. Cependant il n'est pas cité de fille du nom de 'Ā'īsa au nombre des enfants de Ġa'far al-Šādiq. ZUBAYRĪ, *K. nasab Qurayš*, p. 63, énumère cinq filles du VI<sup>e</sup> imām: Umm Farwa, Fāṭima al-kubrā, Burayha, Fāṭima et Asmā'. Les autres sources ne signalent d'ordinaire que trois d'entre elles ou seulement la plus connue, Umm Farwa, v. par ex. ABŪ NAŠR BUḤĀRĪ, *Sirr al-silsila al-'alawiyya*, Nağaf, 1382/1963, p. 34; MUḤID, *Iršād*, éd. lithog., Téhéran, 1320 H., p. 241; IBN ŠAHRĀŠŪB, *Manāqib āl Abī Ṭālib*, Qumm, 1378-1379 H., IV, p. 280; RĀZĪ, *Muḥtaṣar fī 'ilm al-nasab*, fol. 26 r<sup>o</sup>; IBN 'INĀBA, *'Umdat al-ḥālib*, pp. 195-196; IBN ŠABBĀĠ, *Fuṣūl muhimma*, 2<sup>e</sup> éd., Nağaf, 1950, p. 212; RIFĀ'Ī, *Šiḥāh al-aḥbār*, p. 46. Pour authentifier la tombe, QALYŪBĪ, *loc. cit.*, et après lui, ŠABALANĠĪ, *op. cit.*, p. 188, ont identifié 'Ā'īsa avec Umm Farwa; cependant aucune source ne fait mention de la venue en Égypte de cette fille de Ġa'far al-Šādiq.

(3) Ce mausolée est inconnu des guides de pèlerinage du Moyen Age. Sur lui, v. ŠABALANĠĪ, *Nūr al-abšār*, pp. 185-187; 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, V, pp. 66-67. L. MASSIGNON, *La cité des morts*, pp. 75-78, supposait qu'il avait été construit « à la suite d'un rêve sur une tombe peut-être vide ».

quartier de Darb al-aḥmar; — enfin ceux qui gardent des sépultures d'authentiques 'alides<sup>(1)</sup>. Leur nombre s'est considérablement réduit au cours du temps, et la piété populaire s'est détournée de presque tous : la tombe de Kulṭūm bint al-Qāsim b. Muḥammad b. Ġa'far al-Šādiq, qui était l'une des plus célèbres en Égypte depuis le IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle<sup>(2)</sup>, n'est plus connue que des historiens de l'art musulman et de leur public grâce au magnifique *miḥrāb* en plâtre sculpté qui décore son mausolée délabré<sup>(3)</sup>; celles de Zaynab bint Yaḥyā<sup>(4)</sup> et de Fāṭima bint al-Qāsim al-Ṭayyib<sup>(5)</sup> sont également fort oubliées. La seule 'alide authentique restée jusqu'à ce jour vénérée en Égypte est Nafisa bint al-Ḥasan<sup>(6)</sup>. Le monument qui continue d'abriter ses restes, fidèlement visité, a transformé en cimetière un quartier urbain et lui a donné son nom<sup>(7)</sup>. Malgré l'importance qu'ont pris sa légende et son culte, aucune étude ne lui a été consacrée. Afin de combler cette lacune regrettable nous

(1) On trouvera la liste des principales tombes 'alides de la capitale égyptienne dans HARAWĪ, *K. al-išārāt ilā ma 'rifat al-ziyārāt*, éd. J. Sourdel-Thomine, *PIFD*, Damas, 1953, pp. 35, 36; *Guide des lieux de pèlerinage*, trad. J. Sourdel-Thomine, *PIFD*, Damas, 1957, pp. 82, 83, 84, 84; et IBN ĠUBAYR, *Riḥla*, éd. M. J. de Goeje, rev. W. Wright, *GMS* V, Leyde-Londres, 1907, pp. 46-47; *Voyages*, trad. M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1949-1965, I, pp. 49-50. Les guides de pèlerinage ne fournissent que des indications disséminées qu'il serait intéressant de rassembler et de classer.

(2) Sous la régence de Kāfūr et le califat d'al-Mu'izz, les chi'ites allaient pleurer sur sa tombe, le jour de 'āšūrā', la mort tragique d'al-Ḥusayn, IBN ZULĀQ, *Sīrat al-Mu'izz* dans MAQRIZĪ, *Ḥiṭāṭ*, I, pp. 430-431; LE MÊME, *Itti'āz*, I, pp. 145-146; cf. ḤAMAWĪ, *al-Ta'rīḥ al-manšūri*, éd. fac-similé, prés. P. A. Gryaznevitch, Moscou, 1960, fol. 65 v<sup>o</sup>.

(3) Sur ce monument, v. K. A. C. CRESWELL, *The Muslim Architecture of Egypt*, Oxford, 1952, I, pp. 239-241, fig. 135, 165, 166, pl. 82 b, 118 b.

(4) Sur ce mausolée, v. IBN MUYASSAR, *Aḥbār Miṣr*, éd. H. Massé, *PIFAO*, 1919, p. 62; IBN DUQMAQ, *K. al-intiṣār*, éd. K. Vollers, Būlāq. 1310/1893, IV, p. 121; G. WIET, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum, Première partie, Égypte*, *MIFAO* LII (= *CIA, Égypte, II*), pp. 169-170; v. aussi IBN ĠUBAYR, *Riḥla*, p. 47; *Voyages*, p. 49; IBN 'UṬMĀN, *Muršid al-zuwwār*, fol. 67 v<sup>o</sup>; IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *op. cit.*, fol. 116 r<sup>o</sup>; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, pp. 87-88; SAḤĀWĪ, *op. cit.*, pp. 213-215.

(5) Sur cette tombe, v. IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *loc. cit.*; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 88; SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 214.

(6) L. MASSIGNON, *La cité des morts au Caire*, p. 78, la considérait comme « la vraie patronne du Caire ».

(7) Qarāfat Sayyida Nafisa.

avons rédigé le présent article, qui s'insérera ainsi dans la grande enquête sur les lieux de pèlerinage du Caire que nous avons entreprise. Nous y avons étudié trois éléments essentiels : — la légende qui s'est emparée de Nafīsa ; — son culte et la vie du pèlerinage qui s'est concentré autour de son lieu de sépulture ; — enfin l'histoire du cimetière urbain qui a bourgeonné autour de lui.

\* \*  
\*

Nafīsa ne comptait pas, dans le Haut Moyen Âge, au nombre des saintes vénérées de l'Islam : à l'exception de quelques monographies tardives compilées en Égypte <sup>(1)</sup>, les répertoires de mystiques et d'ascètes <sup>(2)</sup> ne la connaissent pas. Elle n'a pas joui non plus d'une renommée certaine au sein de la famille du Prophète : plusieurs recueils de généalogie 'alide l'ignorent : d'autres <sup>(3)</sup> affirment avec autorité qu'elle n'est pas la fille d'al-Ḥasan b. Zayd, mais sa tante paternelle, Nafīsa bint Zayd. Aussi les innombrables vertus et prodiges que la tradition hagiographique lui attribue n'ont pas manqué de soulever de sérieuses réserves. Le jugement porté sur elle par al-Dahabī est extrêmement sévère : « Rien, déclare le célèbre historien de l'Islam, ne m'est parvenu de ses mérites (*lam yabluḡnā šay' min manāqibihā*) » <sup>(4)</sup>. L'opinion d'un musulman qui devait se

(1) Comme les *Ṭabaqāt al-awliyā'* d'Ibn al-Mulaqqin, les *Ṭabaqāt al-kubrā* d'al-Ša'rānī et les *Kawākib durriyya* d'al-Munāwī.

(2) Tels que les *Ṭabaqāt al-šūfiyya* d'al-Sulamī, *Ḥilyat al-awliyā'* d'Abū Nu'aym, *Manāqib al-abrār* d'Ibn Ḥamis al-Mawṣilī, *Šifat al-ṣafwa* d'Ibn al-Ġawzī, *Tadkirat al-awliyā'* d'al-'Aṭṭār et *Nafahāt al-uns* de Ġāmī. Une monographie tardive consacrée aux saintes de l'Islam, *Siyar al-sālikāt al-mu'mināt al-ḥayrāt* de Taqī al-dīn al-Ḥiṣnī la passe également sous silence ; dans cet ouvrage inédit, dont il existe un manuscrit à la Bibliothèque Nationale de Paris (fonds arabe 2042) (= GAL, II, p. 117 ; S II, p. 112), l'auteur met abondamment à contribution *Šifat al-ṣafwa* d'Ibn al-Ġawzī ; sur lui, v. I. GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien*, II, p. 300 ; *Muslim Studies*, II, pp. 274-275.

(3) IBN 'INABA, *Umdat al-ṭālib*, p. 70 ; LE MÊME, *Baḥr al-ansāb*, ms. Dār al-kutub Ta'rīḥ 39, fol. 30 r° ; SAMARQANDĪ, *Tuḥfat al-ṭālib li-ma'rifat man yunsab ilā 'Abd Allāh wa Abī Ṭālib*, ms. British Museum or. 18510, fol. 15 v°.

(4) *Ta'rīḥ al-islām*, ms. Oxford Bodleian Library, Laud. 0.244, an. 208 ; LE MÊME, *Siyar a'lām al-nubalā'*, ms. Ahmed III 2020, VII, fol. 167 r°-v° ; ce passage a été repris par YĀFĪ'Ī, *Ġirbāl al-zamān*, ms. Paris ar. 4727, fol. 62 r°, et le ḥanbalite IBN 'IMĀD, *Šadārāt al-dahab*, Le Caire, 1350/1931-1351/1932, II, p. 21.



convertir au christianisme, Léon l'Africain, n'est guère plus favorable : « Ceux qui ont écrit sur la vie des saints mahométans n'ont fait presque aucune mention de cette Dame Nafisa : ils ont dit que c'était une honnête et chaste personne noble de la famille d'Hali. Mais le vulgaire, dans sa simplicité, a cru à quantité de ses miracles et ce sont ces miracles qui font la fortune de ce maudit sépulcre » (1).

## LA LÉGENDE

### *Le problème des sources.*

L'« histoire » de Nafisa ne peut se distinguer de celle des sources. Pour dessiner la courbe de sa genèse et de son évolution, nous allons commencer par classer les documents écrits, non pas dans un ordre préférentiel, mais d'élaboration croissante, qui mettra en lumière la place de plus en plus grande qu'elle a conquise dans la littérature arabe, à mesure que son culte progressait.

Les plus anciens renseignements auxquels nous puissions remonter datent de plus d'un siècle et demi après sa mort : une mention fugitive dans la liste des 'alides qui pénétrèrent en Égypte dressée par un chi'ite au service des Fatimides, Ibn Zūlāq (m. 386/996) (2). Au courant du siècle suivant, sa biographie reste sommaire, comme le suggèrent les indications reproduites sous le nom du juriste chāfi'ite, al-Quḍā'i (m. 454/1062) (3).

Mais au déclin du VI<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle, la littérature relative à

(1) *Description de l'Afrique*, trad. A. Epaulard, Paris, 1956, II, p. 510. Rappelons que Nafisa passait pour une courtisane insatiable qui se prostituait à tous venants pour l'amour du Prophète, suivant la tradition recueillie dans les milieux chrétiens d'Égypte par G. SANDYS, *A relation of a journey begun Anno Dom. 1610*, Londres, 1615, p. 135.

(2) Cette notice figure dans le chapitre des *Faqā'il Miṣr wa aḥbāruhā*, ms. Paris ar. 4727, fol. 193 r<sup>o</sup>, où Ibn Zūlāq retrace l'histoire du chi'isme en Égypte en passant en revue les membres de la famille du Prophète qui habitèrent ou passèrent dans le pays (*ḍikr 'uyūn aṣrāf Miṣr wa man daḥatahā min āl Abī Ṭālib*).

(3) On les rencontre dans IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *Miṣbāḥ al-dayāḡī*, fol. 8 v<sup>o</sup>, et IBN AL-ZAYYĀT, *Kawākib sayyāra*, pp. 32, 33.

Nafisa se gonfle : le polygraphe al-Ġawwānī (m. 588/1192) (1) consacre une monographie à ses mérites (*manāqib*) et à ceux qui s'attachent à sa tombe (2). Les fragments qui en subsistent, reproduits par des compilateurs d'époque mamlouke, ne permettent malheureusement pas d'estimer son étendue.

Dans son guide de pèlerinage où il évoque parfois longuement la physionomie historique des saints vénérés dans la capitale égyptienne, Ibn 'Uṭmān (m. 615/1218) (3) reprend la brève notice d'Ibn Zūlāq sur Nafisa (4); en revanche, il reproduit les longues invocations (*du'ā'*) que les visiteurs, depuis des générations, récitaient en pénétrant dans le sanctuaire.

Le rituel avait devancé la légende. Ignorée des histoires universelles (5), Nafisa n'apparaît dans les répertoires biographiques qu'au déclin du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle : Ibn Ḥallikān (m. 681/1282), qui put constater le rayonnement de son sanctuaire durant son long séjour au Caire, l'a jugée digne de figurer dans son dictionnaire de notables (6) : sa biographie qui s'entremêle avec celle de son père reste sommaire. Cependant cette apparition fugitive constitue une notable promotion dans sa carrière posthume : les obituaires et les répertoires biographiques des siècles à venir ne pourront plus la négliger.

Dans l'intervalle, Nafisa, aux yeux de la masse, était devenue une sainte de premier rang. Sa légende s'était embellie de prodiges (*karāmāt*), sur lesquels Ibn Ḥallikān garde volontairement le silence. Ceux-ci ont rencontré un accueil complaisant

(1) Sur cet auteur, v. F. ROSENTHAL, *EI2*, II, p. 514 (*Djawwānī*) ; Y. RĀĠĪB, *Essai d'inventaire chronologique des guides à l'usage des pèlerins du Caire*, in *REI*, XLI, 1973, p. 262.

(2) Le titre de l'ouvrage est incertain : *al-Durra al-nafīsa fī manāqib al-Sayyida Nafīsa*, d'après Ibn 'Ayn al-Fuḍalā', *op. cit.*, fol. 9 r° ; *al-Rawḍa al-anīsa bi-faḍl maṣhad al-Sayyida Nafīsa*, d'après MAQRĪZĪ, *Ḥiṭaṭ*, II, p. 440 ; et *al-Zawra al-anīsa fī faḍl al-Sayyida Nafīsa*, d'après SAḤĀWĪ, *Ġawāhir wa durar*, in F. ROSENTHAL, *A History of Muslim Historiography*, 2<sup>e</sup> éd., Leyde, 1968, p. 607. Signalons qu'IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 34, avait vu cet opuscule : il lui donne le titre de *al-Durra al-Nafīsā fī-Tarġamat al-Sayyida Nafīsa* mais ne livre pas le nom de l'auteur.

(3) Sur cet auteur, v. Y. RĀĠĪB, *op. cit.*, pp. 265-269.

(4) *Op. cit.*, fol. 24 r°-v°.

(5) Obituaires du *Muntaẓam* d'Ibn al-Ġawzī et du *Mir'āt al-zamān* de son petit-fils, Sibṭ.

(6) *Wafayāt al-a'yān*, éd. I. 'Abbās, Beyrouth, 1968-1972, V, p. 423, n° 767.

auprès d'un contemporain féru de légendes, qui les a longuement cristallisés par l'écriture : Ibn 'Ayn al-Fuḍalā' (m. ap. 696/1296-1297) <sup>(1)</sup> qui, dans son guide de pèlerinage <sup>(2)</sup>, nous transmet une version transfigurée de la biographie : le personnage historique disparaît, évincé par la sainte.

Au courant du VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle, la renommée de Nafīsa cesse d'être régionale. Sa légende exportée hors d'Égypte et diffusée en terre d'Islam lui vaut l'honneur insigne de figurer dans les histoires universelles, celle d'al-Birzālī (m. 739/1339) <sup>(3)</sup>, d'al-Dahabī (m. 748/1348) <sup>(4)</sup>, d'al-Yāfi'ī (m. 768/1367) <sup>(5)</sup> et d'Ibn Kaṭīr (m. 774/1373) <sup>(6)</sup>. Elle conserve la place qu'elle a conquise dans les dictionnaires de notables, ceux d'al-Dahabī <sup>(7)</sup> et d'al-Ṣafadī (m. 764/1363) <sup>(8)</sup>, et apparaît pour la première fois dans un répertoire de saints, celui d'Ibn al-Mulaqqin (m. 804/1401) <sup>(9)</sup>. De même, un auteur non encore identifié rédige à l'intention d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn une monographie <sup>(10)</sup> consacrée à ses vertus et à celles de son sanctuaire : pour la première fois, un souverain sunnite, qui

(1) Sur cet auteur, v. Y. RĀĠIB, *op. cit.*, pp. 272-273.

(2) *Op. cit.*, fol. 7 v<sup>o</sup>-9 r<sup>o</sup>.

(3) *Ta'rīḥ*, ms. British Museum Add. 23278, an. 208, fol. 73 v<sup>o</sup>-74 r<sup>o</sup>.

(4) *Ta'rīḥ al-islām*, an. 208. Cette biographie est reprise, condensée, dans les *'Ibar fī ḥabar man ḡabar*, éd. Ş. Munağğid et F. Sayyid, Kuwait, 1960-1966, I, pp. 355-356.

(5) *Mir'āt al-ġinān*, Hyderabad, 1337-1338, II, p. 43.

(6) *Bidāya wa nihāya*, Le Caire, 1351-1358 H., X, p. 262.

(7) *Siyar a'lām al-nubalā'*, VII, fol. 167 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

(8) *Wāfi*, ms. British Museum Add. 23359, fol. 150 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>. Cette biographie est une reproduction presque littérale de celle qu'Ibn Ḥallikān consacre à Nafīsa dans ses *Wafayāt*. Cette dernière a été également reprise presque mot à mot dans l'édition de M. M. 'Abd al-Ḥamid d'IBN ŠĀKIR AL-KUTUBĪ, *Fawāt al-wafayāt*, Le Caire, 1951, II, 607, n<sup>o</sup> 473. La nouvelle édition d'Ihsān 'Abbās, Beyrouth, 1973-1974, p. 6, a démontré qu'il s'agit d'une interpolation, du reste, extrêmement significative.

(9) *Ṭabaqāt al-awliyā'*, éd. Nūr al-din Šariba, Le Caire, 1393/1973, p. 407, n<sup>o</sup> 112.

(10) Cet opuscule intitulé *al-Rawza (sic) al-anīsa bi-mašhad al-Sayyida Nafīsa* n'est connu que par la mention qu'en fait l'auteur dans son recueil de généalogie 'alide *Iḥām al-rāġib [fī 'aqib al-imām 'Alī b. Abī Ṭālib]*, dont un manuscrit jusqu'à présent unique est conservé à la bibliothèque al-Zāhiriyya de Damas sous le n<sup>o</sup> Mağmū' 66 (168). Cet exemplaire étant acéphale, l'auteur demeure inconnu, v. Y. ЕСНЕ, *Fihris maḥjūāt Dār al-kutub al-Zāhiriyya, al-Ta'rīḥ wa mulḥaqātuh*, Damas, 1366/1947, p. 307.

fut également un grand constructeur <sup>(1)</sup>, s'intéresse personnellement à la sainte.

Pendant le siècle qui va suivre, le culte de Nafisa s'épanouit magnifiquement, et sa légende se stabilise : plusieurs biographies lui sont consacrées : les unes particulièrement étendues, comme celles d'Ibn al-Zayyāt <sup>(2)</sup>, d'al-Maqrīzī <sup>(3)</sup> et d'al-Saḥāwī <sup>(4)</sup>, les autres plus brèves, comme celles d'Abū-l-Maḥāsīn <sup>(5)</sup>. Nous voyons même un grand théologien, comme al-Suyūṭī « parler avec émotion » <sup>(6)</sup> de Nafisa, dans le chapitre où il passe en revue les ascètes et les mystiques d'Égypte <sup>(7)</sup>.

Sous les Ottomans, son culte n'a cessé de rayonner par le monde musulman entier : un étranger qui n'a jamais visité l'Égypte, le damascain Ibn Ṭūlūn (m. 953/1546) consacre une monographie à ses mérites *al-Durra al-nafīsa fī tarjamat al-Sitt Nafīsa* <sup>(8)</sup>.

Elle fait l'objet d'innombrables notices qui mettent à contribution les sources antérieures, en particulier celles du ix<sup>e</sup>/xv<sup>e</sup> siècle, et ne présentent qu'un intérêt secondaire <sup>(9)</sup>.

(1) Nous verrons plus loin que le sultan entreprit divers travaux dans le monument.

(2) *Op. cit.*, pp. 31-35.

(3) *Op. cit.*, II, pp. 440-442.

(4) *Op. cit.*, pp. 128-136. Sur cet auteur dont l'identification était encore incertaine, v. Y. RĀĠĪB, *op. cit.*, pp. 277-279.

(5) *Nuġūm zāhira*, Le Caire, depuis 1348/1929, II, pp. 185-186.

(6) Pour reprendre l'expression de H. LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, Paris, 1965, p. 281.

(7) *Husn al-muḥāḍara*, éd. M. Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, 1387/1967, I, p. 511, n° 10.

(8) Cet ouvrage, qui semble avoir disparu, n'est connu que par la mention qu'en fait l'auteur dans son autobiographie, *al-Fulk al-maḥṣun fī aḥwāl Muḥammad b. Ṭūlūn*, dans *Rasā'il ta'rīḥiyya*, I, Damas, 1384/1929, p. 35 ; v. aussi M. A. Duhmān, Intr. p. 11, n° 21 à IBN ṬŪLŪN, *al-Qalā'id al-ġawhariyya*, Damas, 1368/1949, et Ṣ. Munaġġid, Intr. p. 22 à IBN ṬŪLŪN, *al-A'imma al-iṭnā 'ašara*, Beyrouth, 1377/1958.

(9) ŠA'RĀNĪ, *Laḍ'if*, I, p. 250 ; LE MÊME, *Ṭabaqāt*, I, p. 58 ; MUNĀWĪ, *Kawākib durriyya*, éd. M. H. Rabī', Le Caire, 1357/1938, I, pp. 271-272 ; ŠU'AYBĪ, *Kitāb*, ms. Azhar Ta'rīḥ [1605] Rāfi' 27445, fol. 9 r°-40 r° ; QALYŪBĪ, *Tuḥfat al-rāġib*, pp. 12-13 ; ŠUBRĀWĪ, *al-Iḥāf bi-ḥubb al-ašraf* pp. 94-95 ; UĠHŪRĪ, *Mašāriq al-anwār*, fol. 21 r°, 23 r°-v° ; ŠABBĀN, *Iḥāf ahl al-islām*, fol. 82 v° ; LE MÊME, *Is'āf al-rāġibin*, pp. 212-215 ; QAL'ĀWĪ, *Mašāhid al-šafā*, ms. Dār al-kutub Ta'rīḥ 2136, fol. 11 v°-13 v°.

Au cours du siècle dernier et jusqu'à nos jours, les nombreuses monographies et notices qui furent consacrées aux mérites de Nafisa témoignent de la vénération que lui voue encore la population du Caire (1).

\* \*  
\*

Marquons le point. La naissance de la littérature relative à Nafisa coïncide peut-être incidemment avec l'avènement des Fatimides en Égypte. Malgré l'expansion du culte dont sa tombe devient l'objet, cette littérature progresse lentement durant deux siècles, mais au déclin du VI<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle, elle s'épanouit dans une monographie malheureusement perdue.

Au courant du siècle suivant, Nafisa apparaît timidement dans un dictionnaire biographique, puis la légende qui s'est emparée d'elle se cristallise dans un guide de pèlerinage. Mais peu à peu, le culte de cette sainte nationale franchit les frontières de l'Égypte et rayonne en terre d'Islam : Nafisa conquiert sa place, qui deviendra traditionnelle sous l'année 208 H., dans les histoires universelles. Elle trouve accueil dans les répertoires de mystiques, qui l'avaient jusqu'alors négligée. Elle finit par susciter l'intérêt des étrangers qui n'ont jamais posé les pieds en Égypte.

Ces diverses biographies se partagent grossièrement en deux catégories : celles qui émanent d'auteurs qui lui sont hostiles sinon réservés ; et celles qui sont dues à des écrivains qui se sont complu à reproduire sans discernement les légendes artificielles

(1) ANONYME, *al-Ma'āṭir al-nafīsa fī manāqib al-Sayyida Nafīsa*, Le Caire 1302 H. ; ŠABALANĀĪ, *Nūr al-abṣār*, pp. 188-194 ; 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, V, pp. 133-137 ; 'ŪTMĀN MADŪḤ, *al-'Adl al-šāhid*, pp. 103-120 ; NABHĀNĪ, *Ġāmi' karāmāt al-awliyā'*, Le Caire, 1329/1911, II, pp. 278-280 ; A. F. MUḤAMMAD, *Karīmat al-dār al-šarīfa al-īhira al-Sayyida Nafīsa*, Le Caire, 1371/1952 ; M. Z. 'ABD AL-RAḤMĀN, *al-Sayyida Nafīsa, Rasā'il al-ġayb al-islāmiyya*, Le Caire, sans date ; M. S. ḤAMZA, *al-Sayyida Nafīsa*, Le Caire, sans date. Enfin il convient de ne pas oublier de signaler les notices que quelques orientalistes ont consacrées à Nafisa : P. RAVAISSE, *Sur trois mihrabs en bois sculpté, Mémoires de l'Institut d'Égypte*, II, 1880, pp. 661-665 ; I. GOLDHIZER, *Muhammedanische Studien*, II, pp. 303-305 ; *Muslim Studies*, II, pp. 277-278 ; M. SMITH, *Rabī' a the mystic*, Cambridge, 1928, pp. 148-150 ; R. STROTHMANN, *EI*, III, p. 883 (*Nafīsa*).

qu'on lui attribuait. Ces derniers sont les auteurs des guides de pèlerinage d'époque mamlouke : Ibn 'Ayn al-Fuḍalā', Ibn al-Zayyāt et al-Saḥāwī, auxquels se joint al-Maqrizī. Ce grand savant qui a flétri à plusieurs reprises les divagations de la piété populaire a réservé, dans ses *Ḥiṭat*, une place privilégiée à Nafisa et accueille favorablement ses prodiges les plus extravagants.

Cette littérature, pour les besoins de la propagande, s'est nécessairement gonflée à mesure que l'on descendait le cours du temps pour se cristalliser au déclin du ix<sup>e</sup>/xv<sup>e</sup> siècle. Pour suppléer aux lacunes de la tradition, les hagiographes ont inventé des légendes propres à contenter la pieuse curiosité des fidèles et à entretenir leur ferveur. Aussi dans ces nombreuses biographies, les matériaux les plus disparates se trouvent mêlés sans discernement. Même en les exploitant avec la plus extrême circonspection, nous ne pouvons qu'entreprendre une reconstruction arbitraire de la vie de Nafisa, qui ne permet plus d'entrevoir ce qu'elle fut en réalité, mais ce qu'elle devint pour les foules pèlerines qui se pressaient dans son sanctuaire. L'historien se trouve devant un dilemme : refuser en bloc ces histoires apocryphes et renoncer à retrouver la physionomie historique de Nafisa, en substance, la replonger dans la nuit d'où l'hagiographie l'a tirée. Ou tracer la légende synthétique qui s'est élaborée au courant des siècles, en respectant ses variations et ses contradictions. La première solution, la plus aisée, est stérile. La seconde, plus complexe, est infiniment plus fertile, car elle reflète fidèlement la sensibilité collective des milieux où elle a été fabriquée et admise. Nous l'avons choisie afin de l'interpréter.

Mais avant de nous embarquer dans cette légende, retrouvons, autant que faire se peut, la famille de Nafisa, afin de connaître le climat où elle a vécu. Une parcelle de vérité en prélude à la fiction.

\* \*  
\*

Selon la majorité des sources, Nafisa est la fille d'al-Ḥasan b. Zayd b. al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib. Cependant l'unanimité

n'est pas faite sur cette filiation : plusieurs généalogistes dignes de foi <sup>(1)</sup> affirment qu'elle est Nafisa bint Zayd, l'épouse d'al-Walīd b. 'Abd al-Malik. Cette identification est inadmissible, car cette petite-fille de Ḥasan, dont nous reparlerons dans un instant, mourut en Syrie <sup>(2)</sup>. D'autres versions fautives en font une ḥusaynide, descendante de 'Alī Zayn al-'Ābidīn <sup>(3)</sup> par son petit-fils al-Ḥusayn b. Zayd <sup>(4)</sup> ou même une fille de 'Alī <sup>(5)</sup>.

Nafisa appartenait à une branche ḥasanide qui s'était ralliée aux Omeyyades, puis aux Abbassides : son grand-père Zayd (m. autour de 120/737-738 <sup>(6)</sup> ou de 110/729-730) <sup>(7)</sup> n'avait pas suivi son oncle paternel, Ḥusayn, dans l'équipée qui l'avait conduit au martyre <sup>(8)</sup>. A la suite d'un conflit qu'il avait eu avec Abū Hāšim 'Abd Allāh <sup>(9)</sup>, le fils de Muḥammad b. al-Ḥanafiyya <sup>(10)</sup>, il alla trouver al-Walīd b. 'Abd al-Malik à Damas, lui révéla que ce dernier avait des partisans en Irak qui le reconnaissaient pour *imām* <sup>(11)</sup> et lui donna sa fille Nafisa en mariage <sup>(12)</sup>. Le calife honorait particulièrement ce descendant

(1) V. par ex. IBN 'INABA, *'Umdat al-ḥālib*, p. 70.

(2) IBN SA'D, *K. al-ṭabaqāt al-kabīr*, éd. E. Sachau et autres, Leyde, 1904-1928, V, p. 234 ; BALĀDURĪ, *Ansāb al-ašraf*, photos Dār al-kutub Ta'riḥ 1103 du ms. 'Āšir Efendi 597-598, VII, p. 105.

(3) V. par ex. une tradition dont se fait l'écho BIRZĀLĪ, *Ta'riḥ*, an. 208, reprise par IBN KAṬĪR, *Bidāya wa nihāya*, X, p. 262, et l'inscription turque publiée par G. WIET, *CIA, Égypte*, II, p. 46, n° 560.

(4) V. par ex. HARAWĪ, *K. al-išārāt*, p. 35 ; *Guide des lieux de pèlerinage*, p. 82 ; BALAWĪ, *Tāǧ al-mafrīq*, ms. Dār al-kutub Ġuġrāfiyā 202, fol. 23 r°.

(5) 'ABDARĪ, *al-Riḥla al-maġribiyya*, éd. M. Fāsi, Rabat, 1968, p. 152.

(6) IBN ḤAĠAR, *Tahdīb al-tahdīb*, Hyderabad, 1325-1327 H., III, p. 406, n° 742.

(7) ŠAFADĪ, *Wāfi*, ms. Bodleian Library Arch Seld A. 23, fol. 11 r°.

(8) ABŪ NAŠR BUḤĀRĪ, *Sirr al-silsila*, pp. 20-21 ; IBN 'INABA, *'Umdat al-ḥālib*, p. 69.

(9) Sur ce 'alide, v. S. MOSCATI, *ET2*, I, p. 128 (*Abu Hāšim*).

(10) Ce conflit est relaté par ŠAFADĪ, *op. cit.*, fol. 10 v°-11 r°. MAQRĪZĪ, *Ḥiṭaṭ*, II, p. 441, y fait allusion.

(11) ŠAFADĪ, *op. cit.*, fol. 10 v°.

(12) IBN SA'D, *loc. cit.* ; BALĀDURĪ, *loc. cit.* ; ABŪ NAŠR BUḤĀRĪ, *op. cit.*, p. 29 ; ŠAFADĪ, *loc. cit.* ; IBN 'INABA, *op. cit.*, p. 70. Les omeyyades ont épousé ou demandé en mariage des 'alides, mais aucun 'alide ne semble avoir épousé une omeyyade : 'Abd al-Malik b. Marwān demanda la main de Sukayna bint al-Ḥusayn, mais la mère de celle-ci s'opposa au mariage, car le calife avait tué son neveu, Muṣ'ab b. al-Zubayr, au cours d'une bataille qu'il lui avait livrée, MADĀ'INI, *K. al-murdiḥāt min Qurayš*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn, dans *Nawādir al-maḥḥūṭāt*, II, Le Caire, 1370/1951, p. 65 ; ABŪ-L-FARAĠ AL-IŠBAHĀNĪ, *Aġānī*, Būlāq, 1285/1868, XIV, p. 169 ;

du Prophète, le faisait asseoir sur son trône et lui offrit même une fois trente mille dinars (1).

Son père, Ḥasan, fut le premier 'alide à porter l'habit noir (*sawād*) des Abbassides (2) : il s'écartait de sa famille et penchait pour al-Manṣūr (*wa kāna munḥarifan 'an ahl baytihi mā'ilan ilā-l-Manṣūr*) (3) qui le nomma gouverneur de Médine. Mais ayant provoqué sa colère, il le fit incarcérer et confisqua ses biens.

L'avènement d'al-Mahdī apporta la délivrance aux prisonniers détenus par son père (4) : Ḥasan recouvra sa liberté et ses biens (5).

J. C. VADET, *Une personnalité féminine du Ḥiǧāz, Arabica*, IV, 1957, p. 273. Selon une version divergente, Sukayna rejeta la demande de l'assassin de son époux, IBN ḤABĪB, *K. al-muḥabbar*, éd. E. Lichtenstädter, Hyderabad, 1361/1942, p. 438 ; ABŪ-L-FARAĠ AL-IṢBAHĀNĪ, *op. cit.*, XVII, p. 165. Aṣḡaḡ b. 'Abd al-'Aziz b. Marwān répudia Sukayna sur l'ordre de 'Abd al-Malik sans avoir consommé l'union, MADĀ'INĪ, *op. cit.*, pp. 65-66 ; ABŪ-L-FARAĠ AL-IṢBAHĀNĪ, *op. cit.*, XIV, p. 170 ; J. C. VADET, *op. cit.*, p. 271. Abū Bakr b. 'Abd al-Malik b. Marwān épousa Fāṭima bint Muḥammad b. Ḥasan b. Ḥasan b. 'Alī, ZUBAYRĪ, *K. Nasab Qurayṣ*, p. 53 ; et al-Walid b. 'Abd al-Malik, Zaynab bint Ḥasan b. Ḥasan b. 'Alī, ZUBAYRĪ, *op. cit.*, p. 52. Le mariage de Yazīd b. 'Abd al-Malik avec la fille de 'Awn b. Muḥammad b. 'Alī fut dissous sur l'ordre d'al-Walid b. 'Abd al-Malik, ABŪ-L-FARAĠ AL-IṢBAHĀNĪ, *op. cit.*, IV, p. 51 ; E. TYAN, *Institutions du droit public musulman*, Paris, 1954, I, p. 399. Un petit-fils de 'Uṣmān b. 'Affān, Zayd b. 'Umar, répudia Sukayna bint al-Ḥusayn sur l'ordre de Sulaymān b. 'Abd al-Malik, MADĀ'INĪ, *op. cit.*, p. 66 ; IBN QUTAYBA, *Ma'ārif*, éd. T. 'Ukāša, 2<sup>e</sup> éd., Le Caire, 1969, p. 214 ; IBN ḤALLIKĀN, *Wafayāt*, II, p. 394 ; E. TYAN, *loc. cit.* ; J. C. VADET, *op. cit.*, pp. 271, 275. Un autre petit-fils du troisième calife, 'Abd Allāh b. 'Amr, épousa Fāṭima la fille d'al-Ḥusayn, ZUBAYRĪ, *op. cit.*, p. 59 ; J. C. VADET, *op. cit.*, p. 274 ; son cousin Marwān b. Abān Umm al-Qāsim bint al-Ḥasan b. 'Alī, IBN ḤABĪB, *op. cit.*, p. 438. Enfin Sukayna donna sa fille Rabiḥa à al-'Abbās b. al-Walid, ZUBAYRĪ, *op. cit.*, p. 59 ; J. C. VADET, *op. cit.*, p. 274, suggère que la fille du martyr de Karbēlā' avait ainsi scellé sa réconciliation avec les Omeyyades. Un dépouillement plus exhaustif des sources permettrait d'allonger avec profit cette liste purement indicative et de renouveler notre connaissance des relations entre deux familles que la tradition historiographique présente, d'ordinaire, comme ennemies.

(1) ABŪ NAṢR BUḤĀRĪ, *op. cit.*, p. 29 ; IBN 'INABA, *op. cit.*, p. 70.

(2) ABŪ NAṢR BUḤĀRĪ, *op. cit.*, p. 21 ; IBN 'INABA, *op. cit.*, p. 70 ; MĀMAQĀNĪ, *Tanqīḥ al-maqāl*, Naǧaf, 1349-1352 H., I/II, p. 280.

(3) IBN AL-AṬĪR, *Kāmil*, éd. C. J. Tornberg, Leyde, 1851-1876, VI, pp. 53-54 ; MAQRIZĪ, *Muqaffā*, ms. Sulaymāniya, fonds Pertev 496, fol. 350 r<sup>o</sup>, reprend la même terminologie.

(4) ṬABARĪ, *Tārīḥ*, éd. M. J. de Goeje, Leyde, 1879-1931, III/II, p. 462 ; cependant les captifs grecs ne furent pas élargis, en raison des hostilités qui régnaient entre l'empire abbasside et celui des byzantins, v. P. PEETERS, *S. Romain le Néomartyr...*, in *Analecta Bollandiana*, XXX, 1911, p. 399.

(5) ḤAṬĪB BAĠDĀDĪ, *Tārīḥ Baǧdād*, Le Caire, 1349/1931, VII, p. 309, n<sup>o</sup> 3825 ; IBN ḤALLIKĀN, *Wafayāt*, V, pp. 424-425 ; MAQRIZĪ, *Ḥiṭāṭ*, II, p. 441 ; ZIRIKLĪ, *al-*



On attribue à trois frères de Nafīsa une attitude malveillante à l'égard des membres de la famille du Prophète : Iṣḥāq, qui ne quittait jour et nuit le vêtement noir (*sawād*), desservait les 'alides auprès de Hārūn al-Rašīd et provoqua la mise à mort de quelques-uns d'entre eux. Mais il finit par attirer sur lui le courroux du calife (1) et s'éteindre dans la prison où ce dernier l'avait fait jeter (2). Al-Qāsim aidait les Abbassides à s'emparer de ses cousins (*kāna muṣāhīran li-banī-l-'Abbās 'alā banī 'ammihī*) (3). Enfin Abū-l-Ḥasan 'Alī al-Sadīd manifestait de l'hostilité à l'égard des 'alides (*kāna yataṣāhar bi-l-naṣab*) (4) et mourut dans la prison où al-Manṣūr le détenait avec son père (5).

Il ressort, de ces diverses indications, que sa famille paternelle avait été favorable au califat des omeyyades, puis à celui des abbassides, et n'avait manifesté aucun penchant pour la cause 'alide. La mère de Nafīsa était une simple esclave (*umm walad*) dont nous ignorons le nom (6).

Ses date et lieu de naissance restèrent longtemps inconnus, comme le révèle le silence de ses anciens biographes : mais lorsqu'on éprouva le besoin de lire son histoire dans un récit circonstancié propre à entretenir la ferveur des fidèles, les hagiographes l'ont fait naître en 145/762-763 (7) à La Mekke (8).

*A'lām*, 2<sup>e</sup> éd., Le Caire, 1373/1964-1378/1959, II, p. 205 ; et les références rassemblées par Fr. BUHL, *EI2*, III, pp. 251-252 (*Ḥasan b. Zayd*) ; ce dernier rapporte que Ḥasan donna sa fille en mariage au calife Abū-l-'Abbās al-Saffāḥ : cette indication ne figure ni dans les références auxquelles il renvoie ni dans celles que nous venons d'énumérer.

(1) ABŪ NAṢR BUḤĀRĪ, *op. cit.*, pp. 25-26 ; IBN 'INABA, *op. cit.*, p. 71.

(2) ABŪ-L-FARAĀĀ AL-IṢBAHĀNĪ, *Maqātil al-ḫālibiyyīn*, Naḡaf, 1352 H., p. 336.

(3) IBN 'INABA, *op. cit.*, p. 70 ; v. par ex. les durs propos que lui avait tenus Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya dans ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, III/I, pp. 232, 235, 236, 252 ; et K. al-'Uyūn wa-l-ḥadīq fī aḥbār al-ḥaqā'iq, éd. M. J. de Goeje et P. de Jong, Leyde, 1869-1871, I, pp. 242, 245.

(4) IBN 'INABA, *op. cit.*, pp. 70-71.

(5) ABŪ-L-FARAĀĀ AL-IṢBAHĀNĪ, *Maqātil al-ḫālibiyyīn*, p. 268 ; ABŪ NAṢR BUḤĀRĪ, *op. cit.*, p. 22.

(6) MAQRĪZĪ, *Ḥiṭaṭ*, II, p. 440.

(7) Cette date ne se manifeste dans les documents écrits qu'au déclin du Moyen Age : on la rencontre dans SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 132, et dans une inscription datée de 890/1490, maçonnée dans la baie du portail par lequel on accède au mausolée actuel, G. WIET, *op. cit.*, p. 227, n° 601.

(8) Cette indication figure seulement dans IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 31.

Elle grandit probablement à Médine que son père gouverna de 150/767-768 à 155/771-772 (1), dans un climat de piété et de science religieuse : son père, traditionniste connu avait notamment transmis un *ḥadīṭ* recueilli par al-Nasā'ī (2). Elle épousa un fils de Ġa'far al-Šādiq, Abū Muḥammad Ishāq al-Mu'taman : ce transmetteur, dont les sources (3) sont unanimes à louer la vertu, passait pour ressembler au Prophète (4) et portait le surnom d'al-Ḥazīn (le triste) parce qu'il ne riait jamais (5).

De cette union privilégiée, naquirent un fils, al-Qāsim, et une fille, Umm Kulthūm, qui devaient mourir sans postérité (6).

Nafisa apparaît, dans la tradition hagiographique, sous les traits d'une femme d'une exceptionnelle piété. Elle s'adonnait avec ferveur aux pratiques dévotionnelles et comme bon nombre de fidèles, sa dévotion l'avait conduite à faire plusieurs pèlerinages à La Mekke, alors qu'un seul est obligatoire (7) :

(1) Ces dates sont fournies par ṬABARĪ, *op. cit.*, III/1, pp. 358, 371, 373, 377.

(2) Aussi figure-t-il dans le plus grand nombre de recueils de transmetteurs, v. par ex. BUḤĀRĪ, *al-Ta'riḥ al-kabīr*, Hyderabad, 1362-1382 H., I/II, p. 294, n° 2517 ; IBN ḤAĠĀR, *Tahdīb al-tahdīb*, II, p. 279, n° 506 ; LE MÊME, *Taqrīb al-tahdīb*, éd. A. 'Abd al-Laṭīf, Le Caire, 1380/1960, p. 166, n° 275.

(3) Presque tous les répertoires de traditionnistes lui consacrent une notice, v. en particulier BUḤĀRĪ, *op. cit.*, I/I, p. 383, n° 1225 ; IBN ABĪ ḤĀTIM, *Ġarḥ wa ta'dīl*, Hyderabad, 1371/1952-1373/1953, I/I, p. 215, n° 739 ; IBN ḤAĠĀR, *Tahdīb al-tahdīb*, I, p. 229, n° 424 ; LE MÊME, *Taqrīb al-tahdīb*, I, p. 56, n° 389. Maqrīzī ne l'a pas oublié dans le *Muqaffā*, ms. Sulaymāniya, fol. 175 r°, et Māmaqānī, dans son *Tanqīḥ al-maqāl*, I/II, p. 113.

(4) Comme le rapportent les livres de généalogie 'alide tels qu'ABŪ NAṢR BUḤĀRĪ, *op. cit.*, p. 44 ; RĀZĪ, *Muḥtaṣar fī 'ilm al-nasab*, fol. 26 r° ; IBN 'INABA, *'Umdat al-īlālib*, p. 249.

(5) IBN ḤAĠĀR, *Lisān al-mizān*, Hyderabad, 1329-1331 H., I, p. 359, n° 1101,

(6) IBN 'UṬMĀN, *op. cit.*, fol. 24 r° ; MAQRĪZĪ, *Ḥiṭaṭ*, II, p. 441 ; LE MÊME, *Muqaffā*, ms. Sulaymāniya, fol. 175 r°.

(7) Aḥmad b. Ḥanbal avait fait cinq pèlerinages, 3 à pied et 2 sur une monture, IBN AL-ĠAWZĪ, *Manāqib al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, éd. Muḥammad Amin al-Ḥānḡī, Le Caire, 1349 H., p. 290. Au cours d'une existence mouvementée, Abū Bakr al-Māḍarā'ī (m. 345/957) eut le temps de faire 27 *hiġġa-s*, MAQRĪZĪ, *Ḥiṭaṭ*, II, p. 155 ; LE MÊME, *Muqaffā* publié par H. GOTTSCHALK, *Die Māḍarā' ijjūn*, Berlin et Leipzig, 1931, pp. 121, 125. D'autres en avaient accompli 40, comme Sa'id b. al-Musayyab (m. vers 94/713), IBN ḤALLIKĀN, *op. cit.*, II, p. 375, n° 262 ; IBN DUQMAQ, *Tarġumān al-zamān*, ms. Ahmed III 2927, VII, fol. 90 v° ; 'Abd Allāh b. al-Qāsim b. Muḥammad b. Ġa'far al-Šādiq (m. 261/875), IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *op. cit.*, fol. 114 r° ; Šihāb al-dīn Aḥmad al-Farrā' (m. 755/1354-1355), IBN ḤAĠĀR, *Durar kāmina*, éd.

elle en aurait accompli trente, dont le plus grand nombre à pied <sup>(1)</sup>. Tournée vers l'autre monde, elle ne cessait de pleurer sans atteindre dans ce domaine les trois « pleureuses » de Baṣra : Muṭī'a al-'Ābida qui pleura pendant quarante ans <sup>(2)</sup>, Barada <sup>(3)</sup> al-Ṣuraymiyya et 'Abīda bint Abī Kilāb qui perdirent la vue à force d'avoir pleuré <sup>(4)</sup>. Jeûnant durant le jour, veillant durant la nuit, elle ne prenait de nourriture que tous les trois jours, en présence de son époux <sup>(5)</sup>. On lui recommandait de se ménager, mais elle refusait de le faire tant que se dressait devant elle l'obstacle que seuls franchissent les élus (*kayfa arfuq bi-nafsī wa amāmī 'aqaba lā yaqī'a'uhā illā al-fā'izūn*) <sup>(6)</sup>.

Pour suppléer aux lacunes de la tradition, les hagiographes ont voulu fixer la date mémorable de son entrée en Égypte : trois traditions aussi divergentes que suspectes se sont formées.

Muḥammad Sayyid Ġād al-Ḥaqq, Le Caire, 1385/1966, I, p. 178. L'ascète Ġa'far b. Muḥammad al-Ḥuldī (m. 348/959) en avait fait 56, SULAMĪ, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, éd. Nūr al-dīn Šarība, Le Caire, 1389/1969, p. 434 ; ḤAṬĪB BAĠDĀDĪ, *Ta'rīḥ Baġdād*, VII, p. 230 ; IBN AL-ĠAWZĪ, *Ṣifat al-ṣafwa*, Hyderabad, 1355-1356 H., II, p. 264 ; LE MÊME, *Muntaẓam*, Hyderabad, 1357/1938-1359/1940, VI, p. 391 ; IBN AL-MULAQQIN, *Ṭabaqāt al-awliyā'*, p. 170 ; ABŪ-L-MAḤĀSIN, *Nuġūm zāhira*, III, p. 322 ; le ḥusaynide Ġa'far al-Ġammāl en aurait fait 80, comme il l'avait appris à IBN ZULĀQ, *Faḍā'il Miṣr*, fol. 194 r°. Mais le chiffre record fut atteint par l'ascète Abū 'Abd Allāh al-Maġribī, qui mourut en 299/911-912, âgé de 102 années lunaires : il en aurait accompli 97 à pied, IBN AL-ĠAWZĪ, *Muntaẓam*, VI, p. 113 ; IBN KAṬĪR, *Bidāya wa nihāya*, XI, p. 117 ; ABŪ-L-MAḤĀSIN, *op. cit.*, III, p. 178.

(1) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 31 ; MAQRĪZĪ, *Ḥiṭāṭ*, II, p. 441 ; SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 129.

(2) IBN AL-ĠAWZĪ, *Ṣifat al-ṣafwa*, Hyderabad, 1355-1356 H., IV, p. 27 ; Ch. PELLAT, *Le milieu baṣrien et la formation de Ġāhiz*, Paris, 1953, p. 106 ; KAḤḤĀLA, *Mu'ḡam al-nisā'*, Damas, 1378/1959, V, p. 59.

(3) Barada est un nom féminin et Burda un nom masculin, IBN MĀKŪLĀ, *al-Ikmāl*, éd. 'Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Yamānī, Hyderabad, 1381/1962, I, p. 235 ; IBN ḤAĠĀR, *Tabṣīr al-muntabih*, éd. 'Alī Muḥammad al-Biġāwī, rev. Muḥammad 'Alī al-Naġġār, Le Caire, 1384/1964, I, p. 75. Aussi nous avons préféré la première lecture à la seconde, bien qu'adoptée par des savants d'Orient et d'Occident.

(4) IBN AL-ĠAWZĪ, *op. cit.*, IV, pp. 22, 23 ; Ch. PELLAT, *loc. cit.* ; KAḤḤĀLA, *op. cit.*, I, p. 106 ; III, p. 244. On pourrait sans profit multiplier ces exemples. Pleurer, du reste, n'était pas l'apanage exclusif des femmes : bon nombre d'ascètes s'adonnaient également aux larmes, H. R. IDRIS, *Contribution à l'histoire de l'Ifrikiya*, in *REI*, 1935, pp. 276-277 ; F. MEIER, *EI2*, I, pp. 988-990 (*Bakḥā'*).

(5) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 32 ; MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, p. 441.

(6) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 31 ; MAQRĪZĪ, *loc. cit.*

Selon les uns <sup>(1)</sup>, elle passa sept ans — nombre symbolique — à Miṣr, et serait donc arrivée en 202/817-818. Selon d'autres <sup>(2)</sup>, elle serait venue le 25 ramadan 193/12 juillet 809, donc la veille de cette nuit privilégiée de la Destinée (*laylat al-qadr*). Enfin les derniers <sup>(3)</sup>, situent cet événement en 196/811-812.

Cette entrée en Égypte est elle-même enveloppée de brume : elle apparaît tantôt avec son époux, au retour d'un pèlerinage au tombeau d'Abraham à Hébron <sup>(4)</sup>, et tantôt en compagnie de son père <sup>(5)</sup> qui, pourtant, suivant ses biographes les mieux informés <sup>(6)</sup>, était mort plus de vingt ans plus tôt. Un frère peu connu, Yaḥyā al-Mutawwağ <sup>(7)</sup> devait rejoindre Nafīsa.

(1) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 33.

(2) SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 129. La même tradition est gravée, sans indication de mois ni de quantième, dans l'inscription engagée au-dessus du portail, G. WIET, *op. cit.*, II, p. 227, n° 601.

(3) SAḤĀWĪ, *loc. cit.*

(4) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 32 ; SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 129.

(5) IBN 'UṬMĀN, *op. cit.*, fol. 24 r° ; IBN ḤALLIKĀN, *op. cit.*, V, p. 423 ; MAQRĪZĪ, *Muqaffā*, ms. Sulaymāniya, fol. 349 v°. Selon IBN ZŪLĀQ, *Faḍā'il Miṣr*, fol. 193 v°, Ḥasan b. Zayd serait venu rejoindre sa fille et son gendre. La tradition locale le fait mourir en Égypte : dès le iv<sup>e</sup>/x<sup>e</sup> siècle, on lui attribuait une sépulture dans l'ancien quartier de Darb al-Kindī, IBN ZŪLĀQ, *loc. cit.* Quelques auteurs comme IBN 'UṬMĀN, *loc. cit.*, et MAQRĪZĪ, *loc. cit.*, avaient entendu parler de ce tombeau mais ne semblent pas l'avoir connu, car il n'était pas célèbre, au dire d'IBN ḤALLIKĀN, *loc. cit.* Le sanctuaire que signale IBN DUQMĀQ, *al-Intiṣār*, IV, p. 86, acquit un certain renom sous les Ottomans, grâce à 'Alī Ḥawwās, v. ŠA'RĀNĪ, *Lajḍ if*, I, p. 250 BAKRĪ, *Kawākib sā'ira*, ms. Paris ar. 1852, fol. 107 v° ; IBN ZUHAYRA, *Faḍā'il bāhira*, éd. M. Saqqā et K. Muhandis, Le Caire, 1969, p. 103 ; ŠABBĀN, *Is'āf al-rāğibīn*, pp. 215-216. ŠABALANĈĪ, *Nūr al-abṣār*, p. 195 assure que le père de Ḥasan, Zayd al-Ablağ, fut également inhumé dans ce monument, en s'appuyant sur la découverte d'une pierre antique à l'est du sanctuaire, près de la mosquée de 'Amr, peu après l'aqueduc d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn, et invite celui qui met en doute son affirmation à la vérifier sur place. Ce mausolée connu sous le nom d'al-Ḥasan al-anwar subsiste toujours dans le quartier de Fumm al-ḥaliğ, v. *Index of mohammedan monuments*, II, C-10.

(6) Ḥasan mourut en 168/784-785, âgé de 85 ans, soit à Bagdad, où il fut enterré dans le cimetière de Ḥayzurān, soit à Ḥāğir, localité à cinq milles de Médine, au cours d'un pèlerinage qu'il avait fait avec le calife al-Mahdī, v. par ex. ḤAṬĪB BAĞDĀDĪ, *op. cit.*, VII, p. 309 ; IBN ḤALLIKĀN, *op. cit.*, V, pp. 423-424 ; IBN ḤAĈĀR, *Tahdīb al-tahdīb*, II, p. 279.

(7) La tombe de ce 'alide subsiste toujours dans le mausolée connu sous le nom de Yaḥyā al-šabih. Plusieurs sources la signalent, ĠAWWĀNĪ, dans MAQRĪZĪ, *Ḥiṭāf*, II, p. 441 ; HARAWĪ, *K. al-iṣārāt*, p. 36 ; *Guide*, p. 84 ; IBN ĠUBAYR, *Rihla*, p. 47 ; *Voyages*, p. 49 ; IBN 'UṬMĀN, *op. cit.*, fol. 24 v° ; IBN 'AYN AL-FUḌĀLĀ', *op. cit.*, fol. 113 r°-v° ; BALAWĪ, *Tāğ al-mafriq*, fol. 23 v° ; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 95 ; IBN NĀṢIR AL-DĪN, *Tawdīḥ al-muṣtabih*, ms. Zāhiriyya Tafsir 151, II, fol. 109 v° ; SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 223.

A travers cette légende, apparaît un élément nouveau dans l'histoire de l'Égypte : pour la première fois, une famille 'alide quitte les Villes saintes du Hedjaz pour s'établir à Fuṣṭāṭ, prodrome d'un vaste mouvement de migration qui devait s'amplifier au courant du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle (1).

Pour satisfaire la curiosité des fidèles, l'hagiographie a retracé ses résidences successives à Fuṣṭāṭ. Une tradition divergente s'est ainsi cristallisée : suivant la première (2), elle descendit d'abord dans le quartier d'al-Mamṣūṣa, qui se trouvait dans le voisinage immédiat de la forteresse romaine de Qaṣr al-šam' (3), dans la demeure d'Umm Hāni' (4), puis s'installa dans la rue des marchands de fourneaux (*darb al-kūriyyīn*) (5), non loin du sanctuaire qui garde encore le chef du rebelle 'alide Zayd b. 'Alī Zayn al-'Ābidīn (6). Selon la deuxième tradition qui se manifeste plus tardivement dans les documents écrits (7),

(1) La première 'alide à poser les pieds en Égypte fut Sukayna bint al-Ḥusayn : elle était venue rejoindre son époux, Aṣḃaġ b. 'Abd al-'Azīz b. Marwān ; mais à son arrivée, ce dernier avait quitté la vie ; aussi rentra-t-elle à Médine, ZUBAYRĪ, *K. nasab Qurayš*, p. 59 ; BALĀDURĪ, *Ansāb*, photos Dār al-kutub, I, p. 338 ; MAQRĪZĪ, *Ḥiṭāṭ*, II, p. 137. Puis, vers 143/760-761, 'Alī, le fils de Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya vint inviter les Égyptiens à prêter serment d'allégeance à son père et à son oncle Ibrāhīm, KINDĪ, *K. al-wulāi*, éd. R. Guest, *GMS XIX*, Leyde-Londres, 1912, pp. 111, 114, 115, 361, 362 ; IBN ZŪLĀQ, *Faḃḃ'il Miṣr*, fol. 193 r° ; MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, pp. 249, 338. Selon certains, il mourut dans le plat pays (*al-rif*), et selon d'autres, il aurait pris la fuite au Daylam, IBN ZŪLĀQ, *loc. cit.* Sur la révolte de Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya, v. Fr. BUHL, *EI*, III, p. 710-711 (*Muḥammad b. 'Abd Allāh*) ; C. VAN ARENDOCK, *Les débuts de l'imāmat zaidite au Yémen*, trad. J. Ryckmans, Leyde, 1960, v. index ; et sur celle de son frère Ibrāhīm, v. L. VECCIA VAGLIERI, *EI2*, III, pp. 1008-1009 (*Ibrāhīm b. 'Abd Allāh*). En 169/786, Idris b. 'Abd Allāh traversa l'Égypte pour gagner le Maghreb, où il devait fonder la dynastie qui portera son nom. Les sources qui mentionnent son passage sont trop nombreuses pour être énumérées ici ; on consultera D. EUSTACHE, *EI2*, III, p. 1057 (*Idris*).

(2) IBN 'AYN AL-FUḃALĀ', *op. cit.*, fol. 9 r° ; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 32 ; MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, p. 442.

(3) Sur ce quartier, v. P. CASANOVA, *Essai de reconstruction topographique de la ville d'al Fuṣṭāt ou Miṣr*, *MIFAO*, XXV, Le Caire, 1919, pp. 13, 18, 19, croquis 7, et pl. I, F-5 (n° 7).

(4) Le nom de cette demeure apparaît seulement dans IBN AL-ZAYYĀT, *loc. cit.*

(5) IBN 'AYN AL-FUḃALĀ', *loc. cit.* ; IBN AL-ZAYYĀT, *loc. cit.*

(6) L'emplacement de cette rue est précisé par P. CASANOVA, *op. cit.*, pp. 66-67, croquis n° 23.

(7) On la rencontre dans SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 129.

elle fut hébergée dans la demeure de Ġamāl al-dīn ‘Abd Allāh al-Ġaṣṣāṣ (ou al-Ḥaṣṣāṣ), le plus grand commerçant de Miṣr à cette époque, connu par sa générosité à l’égard des ascètes, des savants et des Gens de la Famille. En inventant ce comparse, la légende a commis un anachronisme : elle lui a donné un *laqab* inconnu au déclin du II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle <sup>(1)</sup> et le nom du célèbre joaillier qui accompagna Qaṭr al-nadā à Bagdad <sup>(2)</sup>.

A mesure que les saints se multiplient dans l’Islam et que les prodiges en deviennent les signes, ceux qui opèrent les miracles les plus retentissants deviennent nécessairement les plus populaires. Sous les Mamlouks, et probablement avant, l’hagiographie inventa des prodiges à Nafīsa qui lui permirent de devenir un être extraordinaire aux interventions surnaturelles. Le plus souvent instantanés, différents genres de faveurs temporelles y sont représentées. Il n’est pas dans notre intention d’en dresser le catalogue : nous allons nous borner à en évoquer trois, les plus fameux.

Lors de son séjour dans le quartier d’al-Mamṣūṣa, Nafīsa aspergea de l’eau qui venait de servir à ses ablutions la fille paralytique d’une voisine juive <sup>(3)</sup> : celle-ci fut instantanément soulagée de son infirmité, et ce miracle provoqua la conversion

(1) Les *laqab*-s en *dīn* n’apparaissent qu’aux frontières du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle, G. WIET, *op. cit.*, p. 138 n. 6.

(2) Ce personnage qui s’appelait Abū ‘Abd Allāh al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh mourut en 315/927-928, v. ṢAFADĪ, *Wāfī*, ms. Bodleian Library Oxford Seld A 22 (les photos du manuscrit que nous avons consultées à l’Institut de Recherche et d’Histoire des Textes ne portent pas de pagination) ; Ch. PELLAT, *EI2*, III, p. 773 (*Ibn al-Djaṣṣāṣ*) ; D. et J. SOURDEL, *La civilisation de l’Islam classique*, Arthaud, 1968, p. 445.

(3) A cette époque, il n’y avait pas à Fustāt de ségrégation entre juifs et musulmans, ni de ghetto, S. D. GOITEN, *A mediterranean society*, Berkeley-Los Angeles, 1967-1971, I, p. 71. La majorité de la population juive était concentrée à l’intérieur des remparts de la forteresse romaine de Qaṣr al-ṣam’ ou dans son voisinage immédiat, LE MÊME, *op. cit.*, II, pp. 290-291. Dans le quartier d’al-Mamṣūṣa, les juifs « Jérusalémistes » (venus de Palestine ou, du moins priant selon le rite de ce pays) possédaient une maison, LE MÊME, *op. cit.*, II, p. 419 n. 39 et 40. La légende est donc conforme à la réalité.

massive de juifs dans la ville <sup>(1)</sup>. On attribuait donc à l'eau de ses ablutions un pouvoir thaumaturge <sup>(2)</sup>.

Le Nil avait cessé de croître : inquiète, la population vint trouver Nafisa. Elle leur donna son voile qu'ils plongèrent dans le fleuve, qui aussitôt monta <sup>(3)</sup>.

Ce pouvoir qu'elle manifestait sur la nature excédait les frontières de l'Islam : une chrétienne vint la supplier de prier Dieu pour délivrer son fils captif en terre byzantine. Son fils fut instantanément élargi, et la chrétienne devint musulmane <sup>(4)</sup>.

Après ces faits extraordinaires, Nafisa voulut rentrer au Hedjaz, mais la population de Fuṣṭāṭ la pria de rester dans la ville. Comme elle persistait dans sa résolution, ils eurent recours au gouverneur, al-Sarī b. al-Ḥakam qui, sur leurs instances, entreprit de la détourner de son projet. Elle lui apprit qu'elle avait eu l'intention de prolonger son séjour, mais que l'afflux croissant des visiteurs avait rendu sa demeure exigüe, et qu'elle craignait qu'il ne la détournât de ses pratiques cultuelles. Alors al-Sarī lui fit don d'une vaste demeure qu'il possédait près de Darb al-sibā' (rue des lions), et fixa deux jours par semaine pour les visites, le samedi et le mercredi <sup>(5)</sup>, qui allaient devenir, par la suite, les deux premiers jours de pèlerinage dans la Ville des morts <sup>(6)</sup>. L'imām al-Šāfi'ī serait venu, accompagné du jurisconsulte 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam, recueillir son enseignement oral et lui aurait demandé d'adresser à Dieu des invocations en sa faveur <sup>(7)</sup>. Cependant

(1) IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *op. cit.*, fol. 8 r° ; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 32 ; MAQRIZĪ, *op. cit.*, II, p. 442 ; SAḤĀWĪ, *op. cit.*, pp. 130-131 ; I. GOLDZIEHER, *Muhammedanische studien*, II, pp. 303-304 ; *Muslim studies*, II, p. 278.

(2) Les musulmans se soignaient avec les restes de l'ablution du Prophète, BUḤĀRĪ, *Les traditions islamiques*, trad. O. Houdas et W. Marçais, Paris, 1903-1914, IV, pp. 113-114. L'eau des ablutions de 'Abd al-Ḥaqq le Mérinide était utilisée pour guérir les malades, IBN AL-AḤMAR, *Rawḍat al-nisrīn*, trad. G. Bouali et G. Marçais, Paris, 1917, p. 56.

(3) IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *loc. cit.* ; IBN AL-ZAYYĀT, *loc. cit.* ; MAQRIZĪ, *loc. cit.* ; SAḤĀWĪ, *op. cit.*, pp. 132-133 ; I. GOLDZIEHER, *loc. cit.*

(4) IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *loc. cit.* ; MAQRIZĪ, *loc. cit.*

(5) Cet épisode n'est connu que de SAḤĀWĪ, *op. cit.*, pp. 130, 131.

(6) MAQRIZĪ, *op. cit.*, II, pp. 460-461.

(7) IBN ḤALLIKĀN, *op. cit.*, V, p. 424 ; IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *op. cit.*, fol. 9 r° ; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 34 ; MAQRIZĪ, *op. cit.*, II, p. 441 ; SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 131.

aucun des biographes d'al-Šāfi'ī ne la mentionne dans la liste d'autorités de la bouche desquelles il avait « entendu » des traditions (1). Lorsque le célèbre docteur mourut, sa dépouille aurait été portée dans la demeure de Nafisa qui célébra sur elle la prière funèbre (2). Ce « pèlerinage posthume » (3) est également inconnu des biographes d'al-Šāfi'ī.

Lorsque Nafisa sentit sa fin prochaine, elle creusa sa tombe dans sa demeure (4) : elle y descendait tous les jours se livrer aux actes culturels et y fit cent quatre-vingt-dix récitations du Coran (*ḥatma*) (5).

Ce geste qui peut paraître aujourd'hui extraordinaire était loin d'être exceptionnel dans l'Islam médiéval : « L'homme raisonnable, dit en substance l'ascète de Rayy, Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Mu'ād (m. 258/872) (6), quitte ce monde avant qu'il ne le quitte, construit sa tombe avant d'y entrer, et satisfait son Seigneur avant de Le rencontrer » (7). L'approche de la mort conduit à l'élection d'une sépulture. Le premier exemple qui ait percé à travers les textes est celui d'un frère de lait du Prophète, Abū Sufyān b. al-Ḥārīṭ b. 'Abd al-Muṭṭalib (m. 15/636-637 ou 20/640-641) : trois jours avant sa fin, il creusa sa tombe dans l'enclos (*dār*) de 'Aqīl b. Abī Ṭālib, au cimetière

(1) V. par ex. celle que rapporte IBN ḤAĠAR, *Tahdīb al-tahdīb*, IX, p. 25.

(2) IBN 'UTMĀN, *op. cit.*, fol. 24 r° ; IBN ḤALLIKĀN, *loc. cit.* ; IBN KAṬĪR, *Bidāya wa nihāya*, X, p. 262 ; IBN AL-MULAQQIN, *Ṭabaqāt al-awliyā'*, p. 407 ; IBN AL-ZAYYĀT, *loc. cit.* ; MAQRĪZĪ, *loc. cit.* ; SUYŪṬĪ, *Ḥusn al-muḥāḍara*, I, p. 51.

(3) Pour conserver la terminologie de L. MASSIGNON, *La cité des morts*, p. 43.

(4) IBN 'AYN AL-FUDALĀ', *op. cit.*, fol. 8 v° ; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, pp. 30, 33 ; MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, p. 441 ; SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 129.

(5) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 33 ; MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, p. 441. Le nombre de ces *ḥatma* s'est considérablement gonflé dans d'autres versions : 2.000, d'après IBN 'AYN AL-FUDALĀ', *op. cit.*, fol. 8 v°, et 6.000 d'après ŠABBĀN, *Is'āf al-rāġibīn*, p. 213, et 'ABD AL-ĠANĪ NĀBULUSĪ, *al-Ḥaḳīqa wa-l-maġāz*, fol. 192 v°-193 r°.

(6) Sur ce mystique, v. SULAMĪ, *Ṭabaqāt al-šūfiyya*, p. 107, n° 14 ; QUŠAYRĪ, *Risāla*, éd. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et Maḥmūd b. al-Šarīf, Le Caire, 1385/1966, I, pp. 91-92 ; ḤAṬĪB BAĠDĀDĪ, *Ta'riḥ Baġdād*, XIV, p. 208, n° 7497 ; IBN ḤALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān*, VI, p. 165, n° 794 ; IBN AL-MULAQQIN, *Ṭabaqāt al-awliyā'*, pp. 321-326, n° 72 ; ZIRIKLĪ, *al-A'lām*, IX, p. 218.

(7) Ces paroles sont répétées par plusieurs sources, ABŪ NU'AYM, *Hilyat al-awliyā'*, Le Caire, 1351/1932-1357/1938, X, pp. 53, 68 ; ḤAṬĪB BAĠDĀDĪ, *op. cit.*, II, p. 137, n° 544 ; IBN AL-ĠAWZĪ, *Šifat al-ṣafwa*, IV, p. 77.



d'al-Baqī' (1). De cette pratique, nous connaissons plusieurs témoignages dans l'espace et dans le temps. Nous allons nous borner ici à évoquer quelques personnages qui ont creusé leur sépulture dans leur demeure. L'ascète de Kūfa, Abū Yazīd al-Rabī' b. Ḥuṭaym al-a Twrī (m. 63/682-683) (2) avait préparé chez lui une tombe : s'il trouvait quelque dureté dans son cœur, il entraînait s'y coucher et répétait : « Seigneur ! Faites-moi revenir [sur terre] ! Peut-être accomplirai-je quelque œuvre pie, parmi ce que j'ai laissé ! » (Coran, XXIII, 101/99 - 102/100, trad. BLANCHÈRE, t. II, p. 286, Paris 1949). Puis il répondait à lui-même : « O Rabī', je t'ai fait revenir [sur terre], fais alors ]quelque œuvre pie] (Yā Rabī'qad raġġa'tuk fa'mal) (3). Fut-il inhumé dans cette fosse destinée à lui attendrir le cœur ? Ses biographes sont muets sur ce point (4).

Ce geste revêt parfois une signification différente : il apparaît comme un renoncement à la vie et une préparation à la mort : l'un des quatre pleureurs de Kūfa, Abū Sinān Ḍirār b. Murra al-Šaybānī (m. 132/749-750) avait creusé prématurément, quinze ans avant sa mort, une tombe où il s'abandonnait aux

(1) IBN SA'D, *K. al-ṭabaqāt al-kabīr*, IV/I, p. 37 ; ḤĀKIM NAYSĀBŪRĪ, *Mustadrak*, Hyderabad, 1334-1342 H., II, p. 255 ; IBN 'ABD AL-BARR, *Islī 'āb*, éd. 'Alī Muḥammad al-Biġāwī, Le Caire, 1286 H., V, p. 215 ; IBN AL-AṬĪR, *Usd al-ġāba*, Le Caire, 1286 H., V, p. 215. IBN ḤAĠĀR, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, Le Caire, 1358/1939, IV, p. 91, reproduit une version légèrement divergente : voyant Abū Sufyān errer parmi les tombes, 'Aqīl b. Abī Ṭālib lui demande la raison qui l'a conduit au séjour des morts. « Je cherche, répond Abū Sufyān, le lieu de ma sépulture ». 'Aqīl l'invite alors à pénétrer dans l'enclos qu'il possède. Abū Sufyān y fait creuser une fosse où il reste une heure durant, puis se retire. Deux jours après, la mort l'emporte, et sa dépouille est inhumée dans ce trou. Sa tombe était vénérée au VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle, d'après le témoignage de HARAWĪ, *K. al-iṣārāt*, p. 94 ; *Guide*, p. 215.

(2) Sur lui, v. IBN SA'D, *op. cit.*, VI, pp. 127-134 ; BUḤĀRĪ, *al-Ta'rīḥ al-kabīr*, II/I, p. 246, n° 917 ; IBN ABĪ ḤĀTIM, *al-Ġarḥ wa-l-ta'dīl*, I/II, p. 459, n° 2068 ; ABŪ NU'AYM, *Ḥilyat al-awliyā'*, II, p. 105, n° 166 ; SAM'ĀNĪ, *K. al-ansāb*, éd. 'Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Yamānī, Hyderabad, depuis 1382/1962, III, pp. 153-154 ; IBN AL-ĠAWZĪ, *Šifat al-ṣafwa*, III, pp. 31-36 ; IBN ḤAĠĀR, *Tahdīb al-tahdīb*, I, p. 242, n° 467 ; LE MÊME, *Taqrīb al-tahdīb*, I, p. 244, n° 37 ; L. CAETANI, *Chronographia islamica*, Paris-Rome, 1912-1923, p. 706, n° 30.

(3) ĠAZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Le Caire, 1377/1957, II, p. 210 ; IV, p. 470.

(4) Sa sépulture devait devenir l'objet de visites pieuses, HARAWĪ, *op. cit.*, p. 79 ; *Guide*, p. 181.

pratiques cultuelles (1). Un jeune ascète de Baṣra avait également préparé sa tombe dans sa demeure : un collier au cou que rivait une chaîne à la colonne de la maison, il attendait la mort, assis au bord de la fosse qu'il contemplait. Enfin son désir fut satisfait ; la mort l'entraîna dans ce trou (2)

Cette attitude n'était pas propre aux seuls ascètes : le riche marchand, 'Affān b. Sulaymān al-Bazzāz (m. 324/936) (3) fut enseveli dans une tombe qu'il avait creusée dans sa demeure de Fuṣṭāṭ et où il priait toutes les nuits (4) : elle devait devenir l'un des lieux de pèlerinage les plus fréquentés de la ville (5).

Cette sérénité devant la mort revêt parfois la forme d'une tendresse à l'égard de la sépulture : l'ascète Burhān al-dīn al-Ġa'barī (m. 687/1288) reçut en songe l'annonce de sa mort prochaine : il se fit alors porter vers la sépulture qu'il s'était fait préparer de son vivant et, lui donnant un diminutif caressant, lui dit : « Petite tombe, un mourant t'est venu (*qubayr ḡā'aka dubayr*) (6).

(1) IBN SA'D, *op. cit.*, VI, p. 236 ; BUḤĀRĪ, *op. cit.*, II/II, p. 340, n° 3052 ; IBN AL-ĠAWZĪ, *op. cit.*, III, p. 64 ; IBN ḤAĠĀR, *Tahdīb al-tahdīb*, IV, p. 457, n° 789 ; sur lui, v. aussi ABŪ NU'AYM, *op. cit.*, V, p. 91, n° 297.

(2) IBN AL-ĠAWZĪ, *op. cit.*, IV, p. 13.

(3) Sur ce personnage, v. ḤAṬĪB BAĠDĀDĪ, *op. cit.*, XII, p. 278, n° 6717 ; IBN AL-ĠAWZĪ, *Muntaẓam*, VI, p. 288 ; IBN 'UṬMĀN, *op. cit.*, fol. 82 v°-84 r° ; ḌAHABĪ, *Ta'rīḥ al-islām*, an. 324 ; IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *op. cit.*, fol. 12 v°-13 r° ; IBN DUQMAQ, *Tarġumān al-zamān*, XI, fol. 43 r°.

(4) ABŪ ḤĀMĪD AL-ĠARNĀṬĪ, *Tuḥfat al-albāb*, éd. G. Ferrand, in *JA*, CCVII, 1925, p. 142 ; SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 148.

(5) Sur ce lieu de pèlerinage disparu qui se trouvait à l'est de la mosquée de 'Amr, outre les sources citées dans la note précédente, v. HARAWĪ, *op. cit.*, p. 38 ; (*Guide*), p. 92 ; IBN 'UṬMĀN, *loc. cit.* ; IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *loc. cit.* ; IBN DUQMAQ, *Tarġumān al-zamān*, *loc. cit.* ; LE MÊME, *K. al-intiṣār*, IV, pp. 14, 16, 54 ; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 103 ; P. CASANOVA, *Essai de reconstruction*, pp. 38-43, croquis, nos 16 et 17.

(6) YŪNĪNĪ, *Ḍayl mir'āt al-zamān*, ms. Ahmed III 2907/2, fol. 259 v° ; SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-ṣāfi'iyya al-kubrā*, éd. 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥulw et Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, Le Caire, 1971, VIII, p. 124 ; IBN AL-MULAQQIN, *Ṭabaqāt al-awliyyā'*, p. 412 ; IBN AL-FURĀT, *Ta'rīḥ*, VIII, éd. Q. Zurayk et N. Izzedin, Beyrouth, 1939, p. 73 ; MAQRĪZĪ, *Muqaffā'*, ms. Sulaymāniya, fol. 64 r° ; LE MÊME, *Ḥiṭā'*, II, p. 434 ; ABŪ-L-MAḤĀSIN, *Nuġūm zāhira*, VII, p. 375 ; LE MÊME, *Manḥal ṣāfi'*, I, éd. A. Y. Naġāti, Le Caire, 1375/1957, p. 163 ; SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 33. A l'extrême fin du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle, cette parole célèbre fut attribuée à un autre ascète 'Alī al-Muhallabī surnommé Dubayr qui la répétait en se roulant dans sa tombe, IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *op. cit.*, fol. 63 v° ; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 149 ; SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 270.

Cette série d'attitudes convergentes devant la mort prouve que le geste de Nafisa appartient à des usages plus répandus que ne le laissent entrevoir les sources. Même s'il a été inventé par l'hagiographie pour émouvoir l'imagination populaire, sa portée et sa signification demeurent profondes.

Dieu accorda à Nafisa une faveur que souhaitaient tant de musulmans : mourir le vendredi et échapper, par conséquent, au tourment de la tombe (1) ; et ce vendredi était, de surcroît, le premier du mois vénéré de ramadan.

Après la tombée de la nuit, elle récitait la sourate *Les troupeaux* (*al-An'ām*). Parvenue au verset : « *Pour [ces gens] est la demeure du Salut auprès de leur Seigneur* » (VI, 127), elle s'évanouit et s'éteignit dans les bras de sa nièce, Zaynab bint Yaḥyā (2). Mais selon une tradition divergente, elle rendit le dernier soupir en récitant : « *Demande[-leur] : « A qui est ce qui est dans les cieux et sur la terre? Reponds[-leur] : « [C'est] à Allah. Celui-ci s'est prescrit la Miséricorde* » (VI, 12, trad. R. BLACHÈRE, t. III, pp. 667 et 693, Paris 1951) (3). Le dernier

(1) Le musulman qui meurt le vendredi ou la nuit du vendredi, Allah le gardera de l'épreuve (*fitna*) de la tombe. Cette tradition se trouve dans deux des Six Livres, IBN HANBAL, *Musnad*, Le Caire, 1306-1313 H., II, pp. 169, 176, 220, et TIRMIDĪ, *Ġāmi'* (imprimé sous le faux titre de *Ṣaḥīḥ*), Le Caire, 1292/1875, I, pp. 199-200, qui la considère comme rare (*ġarīb*). ABŪ NU'AYM, *op. cit.*, III, pp. 155-156, la reproduit avec un additif : « Le jour de la Résurrection, il aura l'aspect (*tābi'*) des martyrs ». ĠAZĀLĪ, *Iḥyā' ulūm al-dīn*, I, p. 179, l'invoque dans une terminologie similaire, dans le chapitre qu'il consacre à la précéllence (*faḍīla*) du vendredi. On la retrouve également dans ḌAHABĪ, *Tarġamat al-imām Aḥmad min Ta'rīḥ al-islām*, éd. Aḥmad Muḥammad Šākir, Le Caire, 1365/1946, p. 78. SUBKĪ, *Šiḡa' al-siqām*, Hyderabad, 1315 H., p. 153, y fait allusion. Ce *ḥadīṡ* admis par les chi'ites figure dans le recueil de droit fatimide du QĀḌĪ NU'MĀN, *Da'ā'im al-islām*, éd. A. A. A. Fyze, Le Caire, 1383/1963, I, p. 180. Le célèbre Suivant Sa'id b. al-Musayyib souhaitait mourir le vendredi matin, ŠĀFI'Ī, *K. al-umm*, Būlāq, 1321 H., I, p. 185, mais ses biographes ne savent pas s'il fut exaucé. Un certain Ḥalīl avait souhaité mourir le vendredi afin que les fidèles assemblés dans la mosquée fissent la prière des funérailles sur sa dépouille, comme ils l'avaient fait sur celle de son ami, Qāsīm Ḥalabī, le vendredi 14 *muḥarram* 814/8 mai 1411 ; il fut exaucé le vendredi suivant, SAḤĀWĪ, *Ḍaw' lāmi'*, Le Caire, 1353/1934-1355/1936, VI, p. 178. IBN AL-ĠAWZĪ, *Manāqib al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, p. 411, énumère quelques personnages célèbres qui eurent le privilège de mourir le vendredi : 'Uṡmān b. 'Affān, 'Alī (poignardé le vendredi et mort le dimanche), son fils, Ḥusayn, et nombre de traditionnistes notamment al-'Abbās b. 'Abd al-Muṡṡalib, Ḥasan al-Baṣrī, Ibn Sīrīn et Aḥmad b. Ḥanbal.

(2) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 33.

(3) MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, p. 441.

mot qu'elle prononça (*rahma*) est le premier que l'on retrouve dans l'inscription ayyoubide gravée sur l'imposte de bois, souvenir de l'épithaphe de la défunte (1).

Sa date de mort (ramadan 208/janvier 825) est le seul élément de sa biographie sur lequel les sources sont unanimes.

Son époux voulut emporter sa dépouille à Médine pour l'ensevelir dans le cimetière d'al-Baqī', mais la population de Fustāṭ sollicita la faveur de posséder son corps, qui appartenait à la cité par sa mort. Elle fut alors ensevelie dans la fosse qu'elle avait progressivement creusée.

Ainsi la ville acquit une source de bénédiction (*baraka*) dont elle devait bientôt s'enorgueillir. Ce récit qui hante fidèlement les biographes de Nafīsa, des premiers aux derniers (2), contredit formellement, d'une part, la version suivant laquelle elle avait élu sépulture dans sa demeure (3). D'autre part, comment attribuer l'initiative d'un transfert de dépouille à un personnage aussi renommé pour sa piété et sa science religieuse qu'Īshāq al-Mu'taman? Le droit musulman, sunnite et chi'ite, se montre généralement hostile aux translations des cadavres (4). Projet, du reste, vain : le corps de Nafīsa aurait été entièrement décomposé avant de gagner le cimetière béni auquel il devait

(1) G. WIET, *CIA, Égypte, II*, p. 34.

(2) V. par ex. IBN ZŪLĀQ, *Fadā'il*, fol. 193 r°; IBN 'UṬMĀN, *op. cit.*, fol. 24 r°; IBN ḤALLIKĀN, *op. cit.*, V, p. 424; IBN 'AYN AL-FUḌĀLĀ', *op. cit.*, fol. 8 v°; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 33; MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, p. 441; SAḤĀWĪ, *op. cit.*, pp. 128-129; SUYŪṬĪ, *op. cit.*, I, p. 511.

(3) Comme l'avait déjà souligné R. STROTHMANN, *EI*, III, p. 883 (*Nafīsa*).

(4) V. par ex. l'attitude des Ḥanafites dans SARAḤSĪ, *Sharḥ al-siyar al-kabīr* Hyderabad, 1335-1336 H., I, p. 157. Le chāfi'ite NAWAWĪ, *Minḥāḡ al-ṭālibīn*, éd. et trad. L. W. C. Van den Berg, Batavia, 1882-1884, I, pp. 226-227, ne connaît qu'une exception : si le décès a lieu dans le voisinage de La Mekke, de Médine ou de Jérusalem, il est permis de transférer la dépouille dans l'une de ces villes saintes; v. aussi les digressions de RAMLĪ, *Nihāyat al-muḥtāḡ*, Le Caire, 1357/1938, III, p. 37. Quelques mālikites se sont montrés plus tolérants : pour ḤĀLĪL B. ĪSHĀQ, *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imām Mālek*, trad. G. H. Bousquet, Alger, 1956, I, p. 101, il est licite de « faire une translation de cadavre avant, ou après les funérailles, même d'un lieu inhabité à un lieu habité, si cela ne diminue pas le respect qu'on lui doit ». Les chi'ites réproouvent également le transfert des dépouilles : QĀDĪ NU'MĀN, *Da'ā'im al-islām*, I, p. 238, invoque une tradition mise dans la bouche de 'Alī interdisant la translation des cadavres, à l'exemple des juifs qui portent leurs morts à Jérusalem.

être confié : plus de 1.600 kilomètres séparent Birkat al-ḥāḡḡ, gare des caravanes, et La Mekke <sup>(1)</sup>; encore plus Médine. La caravane parcourant environ 35 kilomètres par jour <sup>(2)</sup>, la durée du voyage excédait donc 45 jours.

Que devint sa famille? Suivant une tradition recueillie par al-Qudā'ī <sup>(3)</sup>, Ishāq, et ses deux enfants, rentrèrent à Médine : ils devaient être inhumés dans le cimetière d'al-Baqī'. Cependant suivant une version plus tardive mais également digne de foi <sup>(4)</sup>, il laissa la vie en Égypte à une date inconnue. Si cette information est exacte, l'emplacement précis de sa sépulture a dû vite tomber dans l'oubli. Cependant des ignorants devaient prétendre qu'il reposait au pied de la Citadelle, au lieu dit Bayn al-'Arūsātayn <sup>(5)</sup>.

Telle est la légende artificielle que l'on racontait aux fidèles de la sainte. De ces éléments inventés pour les besoins de la propagande et pour émouvoir les pèlerins qui ne pouvaient se résigner au silence de la tradition, seuls quelques-uns méritent d'être retenus : sa généalogie, son mariage avec Ishāq al-Mu'taman, sa venue en Égypte et sa date de mort.

Mais si les légendes que les siècles lui ont tissée ont tellement défiguré sa personnalité qu'elle ne présente plus de caractère historique, en revanche, elles permettent de comprendre, d'une part, la conception des musulmans de la sainte <sup>(6)</sup>, et de l'autre, sa gloire posthume.

(A suivre)

Yūsuf RĀĠIB  
(Paris)

(1) D'après les calculs de J. JOMIER, *Le Maḡmal*, PIFAO, Le Caire, 1953, p. 204.

(2) M. LOMBARD, *Les métaux dans l'ancien monde du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris-La Haye, 1974, p. 224.

(3) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, pp. 34, 278.

(4) IBN ḤAĠĀR, *Tahdīb al-tahdīb*, I, p. 229, n° 424.

(5) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 278, reproduit cette tradition en la récusant.

(6) Comme l'avait justement souligné I. GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien*, II, p. 303 ; *Muslim Studies*, II, p. 277.

## SOME NOTES ON NON-ISMĀ'ĪLĪ SHIISM IN THE MAGHRIB

---

Qāḍī al-Nu'mān, the founder of Ismā'īlī *fiqh*, in the extant fragment of his *K. al-īḍāḥ* quoted twice the *Kutub* of a certain Abu l-Ḥasan (or Abu l-Ḥusayn) 'Alī b. al-Ḥusayn b. Warsand al-Bajalī. When first trying to identify this author for an article on *The Sources of Ismā'īlī Law*,<sup>(1)</sup> I was unable to find any information about him. He and his « Books » appear to be completely unknown in the Shī'ī biographical and bibliographical literature. It is mainly references of the Arab geographers which make it possible now to identify him as the founder of a Shī'ī *madhhab* in the Maghrib.

Ibn Ḥawqal, writing ca. 378/988, mentions that the people of the extreme Sūs in the western Maghrib were partly Mālikī Sunnīs and partly Mūsawī Shī'īs who cut the line of imāms after Mūsā (al-Kāzīm) b. Ja'far and belonged to the followers of 'Alī b. Warsand. The two factions fought constantly with each other, but nevertheless shared the congregational mosque in the town where each one would pray ten prayers in turns.<sup>(2)</sup> Ibn Ḥawqal does not name the town where the two groups met. As will soon become evident, it is most likely that Tārūdānt, at this time becoming the chief city of the Sūs, is meant.

(1) *JNES* XXV (1976, pp. 29ff. The *Kutub* of Ibn Warsand are mentioned on p. 39, no. 19.

(2) Ibn Ḥawqal, *K. ṣūrat al-ard*, ed. K. H. Kramers, pp. 91f.

The same sect is next described in somewhat different terms by Ibn Ḥazm (d. 456/1064) in his *K. al-fiṣal fi l-milal wal-ahwā' wa l-niḥal*. He states that it was known as the Bajaliyya after al-Ḥasan b. 'Alī b. Warsand al-Bajalī, who was of the people of Naḥṭa in the district of Qafṣa and Qastīliya in Ifriqiya. This al-Ḥasan had come to the Sūs in the country of the Maṣmūda and had seduced the people and the Idrīsid amīr of the Sūs, Aḥmad b. Idrīs b. Yaḥyā b. Idrīs, <sup>(1)</sup> to adopt his heresy. The Bajaliyya were numerous in the environs of the capital of the Sūs and held that the imāmate belonged to the descendants of al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib to the exclusion of the descendants of his brother al-Ḥusayn <sup>(2)</sup>. A note in one of the manuscripts of Ibn Ḥazm's book adds that the sect was conquered and exterminated by the Almoravid leader 'Abd Allāh b. Yāsīn. <sup>(3)</sup> This information is supported by the account of Ibn Abī Zar' about the conquest of Tārūdānt by the Almoravid army under Abū Bakr b. 'Umar and 'Abd Allāh b. Yāsīn in 458/1066. There was, Ibn Abī Zar' states, a group of Shī'īs (*rawāfiḍ*) living in Tārūdānt who were called the Bajaliyya after a certain 'Alī b. 'Abd Allāh al-Bajalī who had come to the Sūs in the time of 'Ubayd Allāh, the first Fāṭimid caliph, and had spread his doctrine there. As Abū Bakr and Ibn Yāsīn after some fighting took the town by force, many of the sectarians were killed and their property was confiscated and distributed among the Almoravids as booty. The rest of them accepted the Sunna. <sup>(4)</sup>

The success of the Almoravids in extinguishing the heresy does not appear to have been so complete as these reports suggest. For both Abū 'Ubayd al-Bakrī and al-Idrīsī later mention the sect as still flourishing. Al-Bakrī, writing ca. 460/1068,

(1) The latter Idrīs must be Idrīs II, only son of the founder of the Idrīsid dynasty, Idrīs I. In the edition of Ibn Ḥazm's *K. al-fiṣal*, Cairo 1964, V 25, Idrīs I is omitted in the further genealogy back to 'Alī b. Abī Ṭālib. For *al-Ḥusayn* read *al-Ḥasan*.

(2) Ibn Ḥazm, *K. al-fiṣal*, V 23. For '*al-N-ḥ-liyya* and *al-N-ḥ-li* read *al-Bajaliyya* and *al-Bajalī*. Cf. I. Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm", *JAOS* XXVIII (1907), 54, XXIX (1908), 75f.

(3) Cf. Friedlaender, *JAOS* XXVIII, 55 n. 1.

(4) Ibn Abī Zar', *Rawḍ al-qirṭās*, ed. C. H. Tornberg, Uppsala 1834, p. 82.

provides the most detailed account about it. He states that the whole tribe of the Banū Lamās in the region of Tāzrārt were Shī'īs and known as the Bajaliyyūn. They were converted to their heresy by one Muḥammad b. Warsand, a Bajalī from Naḥṭa in Qastīliya who had settled among them before the mission of the Fāṭimid *dā'ī* Abū 'Abd Allāh al-Shī'ī in Ifrīqiya, i.e. before 280/893. Al-Bakrī adds some details about their heretical practices. Repeating the assertion of Ibn Ḥazm that they restricted the imāmate to the descendants of al-Ḥasan, he mentions the Idrisid Abu l-Qāsim Idrīs b. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Idrīs as their former lord. (1)

Finally al-Idrīsī, writing ca. 548/1154, mentions that the people of the capital of the Sūs, Tārūdānt, were Mālikīs while the people of the second major town, Tiyūywīn, located a day's trip from Tārūdānt, adhered to the *madhhab* of Mūsā b. Ja'far. (2) Al-Idrīsī's description of the two religious factions and their quarrels appears to be influenced by the account of Ibn Ḥawqal. But his additional geographical information indicates that he also relied on recent information about the region. It appears that the Bajaliyya, while suppressed in Tārūdānt after the Almoravid conquest, continued to thrive in another town which they may have founded after their expulsion from the capital of the Sūs. They survived until al-Idrīsī's own time, i.e. the time of the rise of the Almohad movement which, originating among the Maṣmūda in the

(1) Al-Bakrī, *al-Mughrib*, ed. de Slane, Algiers 1857, p. 161. Cf. the partial translation and discussion by M. Talbi, *L'Émirat Aghlabide*, Paris 1966, pp. 571-3.

(2) Al-Idrīsī, *Description de l'Afrique septentrionale et saharienne*, ed. H. Pérès, Algiers 1957, p. 39. Tiyūywīn has been identified by E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Algiers 1924, p. 47 n. 6, with Tiyūmatīn, the town of Dar'a in al-Bakrī's description. This identification was accepted by J. Bosch Vila, *Los Almoravides*, Tetuan 1956, p. 68 n. 13. It is, however, incompatible with al-Idrīsī's statements that Tiyūywīn was a town of the Sūs and located at a distance of one day's trip from Tārūdānt. Tiyūmatīn, the town of Dar'a, was located far to the east in the Dar'a valley, a trip of four to six days from Tārūdānt. Al-Idrīsī does not specify in what direction Tiyūywīn was located relative to Tārūdānt. As he discusses Tārūdānt first, moving from east to west, it seems likely that Tiyūywīn was located west of Tārūdānt in the Sūs valley. This would agree with the location of the sect in al-Bakrī's description of the route from Aghmāt to Ījli.



Anti-Atlas and the Sūs, probably put an end to the heresy. Ibn Tūmart's claim to be the Mahdī and the impeccable (*ma'ṣum*) imām of 'Alid descent may well have aided him in gaining the allegiance of the Shī'ī sectarians.

Qāḍī al-Nu'mān's references to the *Books* of 'Alī b. Warsand offer some precious information about the origins and character of this Shī'ī sect. Their text may be quoted here *in extenso* :

Fol. 48r: <sup>(1)</sup> *Fī kutubi Abī l-Ḥusayn 'Alī b. Farsand (sic) riwāyatuhu 'an al-Ḥusayn 'an Lu'lu' 'an Bishr 'an Abī Ja'far Muḥammad b. 'Alī 'alayhi l-salām qāla asqāṭa 'Umaru min al-adhāni ḥayya 'alā khayri l-'amal, fa-nahāhu 'Aliyyun fa-lam yantahi.*

Fol. 54r-v *Fa-fī kutubi Abī l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn b. Warsand al-Bajalī riwāyatuhu 'an Aḥmad b. Ibrāhīm b. 'Alī b. Yaqtīn 'an 'Abd Allāh b. Musā b. Ja'far annahu qāla wa-lā tada'i l-adhāna fī l-ṣubḥi wa l-maghribi.*

The *isnād* of the first tradition contains four transmitters from Ibn Warsand back to Imam Muḥammad al-Bāqir (d. ca. 115/733). As only their personal names are mentioned, it is impossible to identify them. That the Bajaliyya in the extreme Sūs used the Shī'ī formula *ḥayya 'alā khayri l-'amal*, whose legitimacy the tradition affirms, in the call to prayer, is reported by al-Bakrī. <sup>(2)</sup> In the *isnād* of the second tradition, Aḥmad b. Ibrāhīm b. 'Alī b. Yaqtīn is named as the final transmitter from whom Ibn Warsand heard it. 'Alī b. Yaqtīn was a prominent Kūfan Shī'ī living in Baghdad and serving the 'Abbāsids. He transmitted from Imams Ja'far al-Ṣādiq and Mūsā al-Kāẓim and died in 182/798. <sup>(3)</sup> Neither a son

(1) Reference is to the manuscript of the fragment of Qāḍī al-Nu'mān's *K. al-īdāh* of the University Library of Tübingen. The statement in my former article, *JNES* XXXV, p. 29, that a second manuscript of the same fragment is in possession of Professor Abbas Hamdani has to be corrected. In further correspondence with Professor Hamdani it has become evident that the Tübingen ms. is the one formerly belonging to the Hamdani collection. Thus no other manuscript of the work is known at present.

(2) Al-Bakrī, p. 161.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. G. Flügel, p. 224; al-Najāshī, *K. al-rijāl*, Tehran n. d., p. 209; al-Ṭūsī, *Fihrist*, ed. A. Sprenger, Calcutta 1855, pp. 234f.

Ibrāhīm nor a grandson Aḥmad of him are mentioned in the Imāmī biographical literature. 'Abd Allāh b. Mūsā b. Ja'far, from whom Aḥmad transmitted, is listed by al-Ṭūsī as a transmitter from his father, Imam Mūsā (d. 183/799) and from his brother, Imam 'Alī al-Riḍā.<sup>(1)</sup> The *isnād* may well be incomplete and may originally have continued to Imams Muḥammad al-Bāqir, Ja'far, or Mūsā. If Mūsā was the author of the statement, Qāḍī al-Nu'mān no doubt omitted his mention intentionally as he never quoted any of the Imams of the Twelver Shī'a after Ja'far as religious authorities.<sup>(2)</sup> As the *isnād* stands now, 'Abd Allāh b. Mūsā appears as the author of the statement. Qāḍī al-Nu'mān could have accepted his statement as partially authoritative just as he accepted the statements of various Zaydī 'Alids.<sup>(3)</sup> But it is doubtful whether Ibn Warsand who, according to Ibn Ḥawqal, considered Mūsā as the last Imam would have accepted a statement of his son 'Abd Allāh as authoritative. It is thus not unlikely that the statement was originally ascribed to Imam Mūsā.

On the basis of the length of the two *isnāds* of 'Alī b. Warsand, four transmitters from Imam Muḥammad al-Bāqir and two transmitters from Imam Mūsā, it may be safely assumed that he flourished sometime in the first half of the 3rd/9th century. It is also likely that he heard the traditions which he collected in his *Books* in the east, in 'Irāq. Nothing certain can be said about his origin. The *nisba* al-Bajalī, probably referring to the Arab tribe of Bajīla, is very common among Kūfan Shī'ī traditionists of the time. The name Warsand,<sup>(4)</sup> on the other hand, would seem to point to a non-Arab, quite likely Berber origin. In his later life 'Alī b. Warsand evidently lived and

(1) Al-Ṭūsī, *Rijāl*, ed. Muḥ. Šādiq Āl Baḥr al-'ulūm, Najaf 1381/1961, pp. 353, 379.

(2) *JNES* XXXV, p. 30.

(3) *JNES* XXXV, pp. 31f.

(4) In the mss. of the sources, the spelling of the names varies considerably. Besides the variation of *sin* with *šād*, the letter *nūn* is in some instances replaced by *tā'* or *yā'*. Cf. Talbi, *L'Émirat Aghlabide*, p. 571 n. 3. In the manuscript of the fragment of the *K. al-iḍāḥ*, the *nūn* could in one place also be read as *tā'*. The reading Warsand has been adopted here as the most common one in the sources.

taught in Naḥṭa in Qasṭīliya, for it is with this town that the family was regularly associated. The origins of Shiism in Naḥṭa were, however, earlier if the account of Qāḍī al-Nu'mān in his *K. ifṭitāḥ al-da'wa* can be trusted. According to him, Shiism was introduced in Naḥṭa by merchants trading with Marmājanna, near which town a *dā'ī* of Imam Ja'far named Abū Sufyān had settled in 145/762 and where he had won numerous followers. <sup>(1)</sup>

'Alī b. al-Ḥusayn b. Warsand, as the author of a corpus of Shi'i legal traditions, was the founder of the doctrine of the Bajaliyya sect. It is in this sense that Ibn Ḥawqal speaks of the sectarians in the extreme Sūs as followers of 'Alī b. Warsand. But he apparently did not himself spread his teaching there. On the identity of the missionary who came to settle among the people of the Sūs and converted them, Ibn Ḥazm, al-Bakrī and Ibn Abī Zar' provide sharply divergent information. A thorough investigation of their accounts is necessary in order to assess their relative merit.

The account of Ibn Abī Zar' appears the least reliable. By the 'Alī b. 'Abd Allāh al-Bajalī whom he mentions, 'Alī b. Warsand himself is most likely meant. But the name of 'Alī's father was al-Ḥusayn, not 'Abd Allāh. Moreover, 'Alī b. Warsand must have died long before the age of 'Ubayd Allāh al-Mahdī, under whose reign (297/909-322/934) Ibn Abī Zar' places his missionary activity in the Sūs. Ibn Abī Zar's account thus merely seems to confirm that 'Alī b. Warsand al-Bajalī was the founder of the doctrine of the Bajaliyya and to indicate that the conversion of the people of the Sūs took place long after his time.

(1) Cf. Qāḍī al-Nu'mān's account of the activity of the *dā'īs* Abū Sufyān and al-Ḥulwānī in his *Ifṭitāḥ al-da'wa*, ed. Wadād al-Qāḍī, Beirut 1970, pp. 54ff. The account has been analyzed by M. Talbi, *L'Émirat Aghlabide*, pp. 574ff. It is interesting to note that Qāḍī al-Nu'mān chose to ignore 'Alī b. Warsand in his *Ifṭitāḥ al-da'wa*. He was evidently interested in showing that pre-Fāṭimid Shiism was introduced by missionaries of Imam Ja'far, recognized by the Ismā'ilis, and to minimize the role of Mūsawī Shiism which was a heresy for him. There is, on the other hand, no trace of any role of Abū Sufyān and al-Ḥulwānī in the transmission of Shi'i *ḥadīth* in the fragment of the *K. al-īdāḥ*.

According to Ibn Ḥazm, the missionary rather was al-Ḥasan b. 'Alī b. Warsand, most likely a son of the author of the *Books*. His activity thus can be roughly dated around the middle of the 3rd/9th century. A problem arises, however, from Ibn Ḥazm's statement that the 'Alid ruler of the Sūs converted by the missionary was Aḥmad b. Idrīs b. Yaḥyā b. Idrīs (II). Unfortunately, very little is known about the Idrīsid dynasties in southern Morocco. The descendants of Yaḥyā b. Idrīs are, however, nowhere else in the sources associated with the rule of any part of the Sūs. Rather, they are regularly described as the rulers of the town of Dar'a, named as Tiyyūmatīn by al-Bakrī, a four days' trip east of the country of the Sūs. Al-Ya'qūbī, writing in 278/891, states that Dar'a belonged to Yaḥyā b. Idrīs, no doubt meaning that in his time it was ruled by his descendants.<sup>(1)</sup> Al-Bakrī names 'Alī b. Aḥmad b. Idrīs b. Yaḥyā b. Idrīs, i.e. the son of the 'Alid converted by al-Ḥasan b. 'Alī b. Warsand, as a former ruler of Dar'a without any indication as to the time of his rule.<sup>(2)</sup> 'Alī's son Aḥmad, too, is mentioned in Ibn Ḥazm's *Jamharat ansāb al-'Arab* as ruler of Dar'a (*ṣāḥib Dar'a*).<sup>(3)</sup> It is most likely that Aḥmad b. Idrīs b. Yaḥyā also ruled in Dar'a and not in the Sūs. Ibn Ḥazm's account seems to refer to an earlier phase of the missionary activity of the Banū Warsand, though there is no evidence that a Shī'ī community of any significance survived in the region of Dar'a later. Al-Ḥasan b. 'Alī b. Warsand may

(1) Al-Ya'qūbī, *Buldān*, ed. M. J. de Goeje, p. 359. The text of al-Ya'qūbī appears to be in disorder in this passage. As it reads now, the town of Dar'a which is identified for the same time by al-Bakrī (p. 155) as Tiyyūmatīn is named Tāmdalt. The latter town was located according to al-Bakrī (p. 163) at a distance of a six day's trip west of Tiyyūmatīn. The location of Tāmdalt has been definitely established, cf. V. Monteil, *Tāmdult*, in *Hespéris* XXXIII (1946), 398f. In the text of al-Ya'qūbī, the name of Tāmdalt should probably be placed after the words *li-Yaḥyā b. Idrīs al-'Alawī*, where it would form a section heading for the following text.

Alter the death of Idrīs II in 213/828, Yaḥyā b. Idrīs was at first, according to al-Bakrī (p. 124), given the town and region of Dāy and, according to Ibn Abī Zar' (p. 28), the towns of al-Bašra, Ašlā, and al-'Arāyish. Most likely he later moved south to Dar'a.

(2) Al-Bakrī, p. 155f.

(3) Ibn Ḥazm, *Jamharat ansāb al-'Arab*, ed. E. Lévi-Provençal, p. 45.

never have settled in the Sūs or at least did not play a major role in the conversion of the people there. This may explain why al-Bakrī names a different member of the family, Muḥammad b. Warsand, as the missionary of the Sūs, unfortunately without giving details of his genealogy. As the conversion of the Sūs probably took place somewhat later than al-Ḥasan b. 'Alī b. Warsand's activity in Dar'a, but still, according to al-Bakrī's account, before 280/893, this Muḥammad could well be the son of the latter. The 'Alid whom al-Bakrī names as the former lord of the sectarians in the Sūs, Idrīs b. Muḥammad b. Ja'far b. 'Abd Allāh b. Idrīs (II), is not mentioned elsewhere. His ancestor 'Abd Allāh b. Idrīs, however, is known to have been buried near Ijlī, the early capital of the Sūs, <sup>(1)</sup> and his descendants were ruling there in the time of al-Ya'qūbī. <sup>(2)</sup> Al-Bakrī does not state unambiguously that he was a contemporary of Muḥammad b. Warsand, though this seems likely. It is evident, in any case, that Muḥammad b. Warsand was active teaching in the Sūs.

Ibn 'Idhārī notes the death of a scholar from Qaṣṭīliya, Muḥammad b. al-Ḥasan, known as Ibn Warsand, in the year 296/908-9. <sup>(3)</sup> Chronologically, he could well be a grandson

(1) Al-Bakrī, p. 162.

(2) Al-Ya'qūbī, p. 359. It is not impossible, though unimportant in the present context, that instead of 'Abd Allāh, 'Ubayd Allāh should be read. 'Ubayd Allāh b. Idrīs II and his descendants also lived in the Sūs area, and there may be some confusion in the sources between members of the two families resulting from the similarity of the two names in the Arabic script. Al-Bakrī and other sources affirm that the town of Tāmdalt was founded by 'Abd Allāh b. Idrīs (al-Bakrī, p. 163; al-Ya'qūbī, p. 359; the founder of Tāmdalt is called 'Ubayd Allāh b. Idrīs in the *Manāḥij al-fikar* of Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kutubī who, however, names the founder of Ijlī also 'Ubayd Allāh b. Idrīs, cf. Fagnan, *Extraits inédits*, p. 47). On the other hand, Ibn Ḥazm mentions 'Ubayd Allāh b. Muḥammad b. 'Ubayd Allāh b. Idrīs II as the ruler of Tāmdalt fighting with his cousin al-Ḥasan b. Ja'far b. 'Ubayd Allāh b. Idrīs II over the possession of the town (*Jamhara*, p. 46). Al-Bakrī, moreover, names a Ḥamza b. Ja'far b. 'Ubayd Allāh b. Idrīs as the ruler of Nafīs in the Sūs (al-Bakrī, p. 160). This Ḥamza b. Ja'far and al-Ḥasan b. Ja'far would be uncles of Idrīs b. Muḥammad b. Ja'far, the lord of the Bajaliyya, if he were a descendant of 'Ubayd Allāh b. Idrīs II rather than of 'Abd Allāh. No other descendants of 'Abd Allāh are named in the sources.

(3) Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. G. S. Colin and E. Lévi-Provençal, I 155.

of 'Alī b. Warsand. Should he be identical with al-Bakrī's Muḥammad b. Warsand? It is tempting to think so, but there is no definite evidence. He is not mentioned in the Mālikī *ṭabaqāt* works and thus presumably did not belong to the Mālikī school. The family of Ibn Warsand evidently maintained its ties with Naḥṭa, and Muḥammad b. al-Ḥasan, if he was associated with the missionary activity in the Sūs, may well have returned to the home country of the family before his death.

Naḥṭa evidently harbored a sizable Shī'ī community in this period. Al-Bakrī even states, probably referring to the early Fāṭimid age, that all the people of Naḥṭa were Shī'is and that the town was therefore called the « Little Kūfa » (Kūfa *al-ṣuḡhrā*).<sup>(1)</sup> This is no doubt an exaggeration, for Ibn Ḥawqal, who traveled in the region in the years 336-40/947-51, states that Ibādī and Wahbī Khārijism predominated in the town and the whole area.<sup>(2)</sup> Concerning the pre-Fāṭimid age, Abu l-'Arab mentioned in his *Ṭabaqāt* a scholar from Naḥṭa, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan, describing him as a moderate Shī'ī who died in 294/906-7.<sup>(3)</sup> Under the reign of the first Fāṭimid caliph, al-Mahdī, there is mention of a qāḍī from Naḥṭa, Muḥammad b. 'Imrān al-Naḥṭī. He was first qāḍī of Ṭarābulus and in 311/923 was appointed qāḍī of

(1) Al-Bakrī, p. 75. Al-Bakrī's source is here presumably Muḥammad b. Yūsuf al-Warrāq who lived in al-Qayrawān during the Fāṭimid reign before settling in Cordova under al-Ḥakam II (350/961-366/976).

(2) Ibn Ḥawqal, p. 96.

(3) Abu l-'Arab, quoted by al-Wazīr al-Sarrāj, *al-Ḥulal al-sundusiyya*, as reported by Talbi, *L'Émirat Aghlabide*, p. 570. The work of al-Sarrāj was not available to me. It cannot be entirely excluded that this Muḥammad b. al-Ḥasan is identical with Muḥammad b. al-Ḥasan b. Warsand, as the death dates given for them differ by only two years. In this case, the identity of the missionary in the Sūs mentioned by al-Bakrī with Muḥammad b. al-Ḥasan b. Warsand would appear unlikely as this Muḥammad b. al-Ḥasan, according to Abu l-'Arab, studied in al-Qayrawān and "never said anything evil of any Companion", quite in contrast to what al-Bakrī reports about the *dā'i* Muḥammad b. Warsand. On the other hand, Muḥammad b. al-Ḥasan b. Warsand according to Ibn 'Idhārī studied abroad (*kānat lahu riḥlatun wa-samā 'un min al-fuqahā'*). Thus it seems more likely that the two are not identical.

al-Qayrawān. (1) A year later, in 312/924, he died. (2) He may well have been originally, before the rise of the Fāṭimids, a Shī'ī of the school of Ibn Warsand who then quickly joined the victorious Ismā'īlī cause.

Qāḍī al-Nu'mān's quotations from the *Kutub* of Ibn Warsand tend to corroborate the information of Ibn Ḥawqal, repeated by al-Idrīsī, that the Bajaliyya were Mūsawī Shī'īs. Imam Muḥammad al-Bāqir and 'Abd Allāh b. Mūsā, probably transmitting a statement of his father Mūsā al-Kāzīm, are quoted as religious authorities. The contention of Ibn Ḥazm and al-Bakrī that the Bajaliyya restricted the imāmate to the Ḥasanid descendants of 'Alī to the exclusion of the Ḥusaynids, is evidently mistaken and most likely based on a rationalization of the fact that the sectarians were ruled by descendants of the Ḥasanid Idrīs. (3) The Bajaliyya may have accorded these Idrīsids, with whom they appear closely associated in the accounts of Ibn Ḥazm and al-Bakrī, some religious position, perhaps even as deputies of the absent Imam Mūsā whose return as the Mahdī they expected. (4) But they cannot have recognized them as imāms. Their association with the sect seems to have outlasted the general disintegration of Idrīsīd rule in Morocco in the first half of the 4th/10th century. For al-Maqdisī, writing ca. 378/988, states specifically that the Idrīsids were in control of the extreme Sūs. And his characterization of what he calls the « Idrīsīd » *fiqh* doctrine there as being similar to the Fāṭimid Ismā'īlī doctrine leaves little room for doubt that the *madhhab* of the Bajaliyya is meant. (5)

(1) Ibn 'Idhārī, I 188.

(2) Ibn 'Idhārī, I 189.

(3) It is on this basis that Friedlaender held the information of Ibn Ḥazm and al-Bakrī to be reliable and rejected Ibn Ḥawqal's statement (*JAOS* XXIX, p. 75). M. Talbi, on the other hand, has argued in favor of the reliability of Ibn Ḥawqal's information (*L'Émirat Aghlabide*, p. 572 n. 2).

(4) According to al-Naubakhtī, *Firaq al-shī'a*, ed. H. Ritter, p. 68, a group of the followers of Mūsā b. Ja'far who expected his return as the Mahdī considered his son 'Alī al-Riḍā and his descendants as his lieutenants (*khulafā'*), rather than imāms. The Bajaliyya could have attributed a similar role to the Idrīsids in their midst.

(5) Al-Maqdisī, *Aḥsan al-īqāsim*, ed. M. J. de Goeje, p. 238.

Yet it is also unlikely that the presence of the Idrīsids among the sect continued until its extinction.

The identification of 'Alī b. Warsand as a Maghribī Shī'i scholar has interesting implications for Qāḍī al-Nu'mān's compilation of Ismā'īlī law in his *K. al-īḍāḥ*. It is now evident that he did not rely exclusively on Shī'i books imported by the Fāṭimids and the Ismā'īlī *da'wa* from the east. There is indeed further confirmation of this fact. Ibn 'Idhārī under the year 310/922-3 reports the death of « Muḥammad b. Sallām b. Sayyār al-Barqī al-Hamdānī », who was learned in *fiqh* according to the doctrine of the Shī'a (*kāna mutafaqqihan 'alā madhhab al-shī'a*).<sup>(1)</sup> He is obviously the same as the Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sallām b. Sayyār al-Kūfī whose *Kutub* Qāḍī al-Nu'mān extensively quoted as his chief source of Zaydī legal traditions.<sup>(2)</sup> From Ibn 'Idhārī's notice it can be inferred that this Kūfan Zaydī scholar lived for some time in Barqa and later presumably moved to al-Qayrawān where he seems to have died. Qāḍī al-Nu'mān may well have been personally acquainted with him. It may thus legitimately be asked if some of the other authors of books quoted by al-Nu'mān who cannot be identified on the basis of the Shī'i and other biographical sources were also pre-Fāṭimid Maghribī Shī'i scholars or eastern Shī'i immigrants. In the face of the dearth of information in the sources about pre-Fāṭimid Shiism in the Maghrib the question can only be raised in the hope that chance may permit the identification of one or the other of these authors in the future.

Wilferd MADELUNG  
(Chicago)

(1) Ibn 'Idhārī, I 188. His second *nisba* is no doubt to be read *al-Hamdānī*, referring to the tribe of Hamdān, rather than *al-Hamadānī* as the edited text is vocalized.

(2) *JNES* XXXV, pp. 31, 35, 38.



# LES THÈMES CHRÉTIENS CHEZ IBN SAB'ĪN ET LA QUESTION DE LA SPÉCIFICITÉ DE SA PENSÉE

---

Lors même que les chercheurs détaillent les différences de doctrine entre les diverses branches du *taṣawwuf*, ils admettent généralement que ce mot désigne une même forme de pensée qui aurait seulement évolué avec le temps. Plus encore, lorsque l'on parle du *taṣawwuf* andalou, on le considère comme englobé dans une même tendance n'ayant que des différences de degrés dans le radicalisme des thèses : panthéisme absolu pour la plus grande partie, panthéisme mitigé, etc. L'ampleur de l'œuvre d'Ibn 'Arabī, son immense influence sur la plus grande partie du territoire musulman, n'ont pas seulement conduit à le considérer comme donnant l'expression la plus achevée de la mystique islamique de son temps, mais même à en faire le porte-parole en la matière de son pays d'origine, voire à le concevoir comme le chef d'une école nommée « andalouse » sans autre précision.

Dès le xiv<sup>e</sup> siècle, Ibn Ḥaldūn<sup>(1)</sup> et Ibn al-Ḥaṭīb<sup>(2)</sup> se faisaient les échos d'une tradition distinguant les mystiques occidentaux en partisans de l'irradiation divine (*taḡallī* : Ibn al-'Arīf, Ibn Barraḡān, Ibn Qasī, Ibn 'Arabī) et partisans du monisme (*waḥda* : Ibn Sab'īn et Šuštārī notamment). Mais ils

(1) *Šifā' al-sā'il li-tahdīb al-masā'il* (éd. I. A. Khalifé, *Mélanges de l'Univ. Saint-Joseph*, Beyrouth, 1958, pp. 1-192, et coll. *Recherches*, n° 11).

(2) *Rawdat al-ta'rīf bi-l-ḥubb al-šarīf* (éd. 'Abd al-Qādir 'Aṭā', Le Caire, 1968).

ne poussaient pas plus loin l'analyse. Ibn Ḥaldūn lui-même les englobait tous finalement dans le groupe des partisans du monisme (*waḥdat al-wuḡūd*), se contentant de désigner les seconds comme partisans du monisme absolu (*waḥda muḥlaqa*) (1).

Chez ce précurseur de la sociologie, on est étonné de voir l'analyse rester au niveau des notions. Ce n'est pourtant pas parce que le domaine de la spéculation lui apparaissait comme autonome ; on trouve dans ses œuvres des notations importantes sur l'incarnation sociologique de telle ou telle doctrine, mais seulement à propos de l'Afrique du Nord, où le lien entre tribus et confréries est fort. Pour l'Espagne musulmane, où il n'en a pas été de même, il a été visiblement dérouté. Son jugement sur Ibn Qasī et sur le mouvement des *Murīdīn*, qui selon lui échouèrent pour ne pas avoir eu l'appui de quelque groupe ethnique, est significatif. En fait, tout groupe social n'est pas donné d'emblée. Beaucoup sont informels et ne se rassemblent par exemple qu'autour d'une idéologie. C'est ce que l'on voit en Andalus avec la séparation de deux groupes de soufis, ayant des systèmes de relations individuelles distincts (2), et jouissant chacun d'un statut différent aux yeux de la tendance dominante dans l'Islam espagnol : malgré la coquetterie d'Ibn 'Arabī de se considérer comme incompris, la perspective à laquelle il adhérerait a pu inquiéter par son aspect doctrinal mais a néanmoins été acceptée tant qu'elle n'avait pas d'implication politique immédiate, alors que celle d'Ibn Sab'īn a d'emblée été rejetée, et a été persécutée par le pouvoir au fur et à mesure de la perte d'audience des Almohades (3).

En somme, sur ce point, Ibn Ḥaldūn a fait l'épreuve de la limitation de son système d'explication sociologique, ce qui l'a ramené au niveau des hérésiographes musulmans et à leur défaut fondamental, qui est de réduire les pensées à des « thèses », sans tenir compte du contexte de celles-ci. Ce contexte devait

(1) *Al-Muqqadima* (trad. V. Monteil : *Discours sur l'histoire universelle*, Beyrouth, t. III, 1968, pp. 1016-1019).

(2) Cf. notre art. *Une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane* (*Mél. Casa Velázquez*, 1972, pp. 279, 281-283).

(3) Cf. notre *Approche sociologique de l'Islam andalou (V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècles)* (à paraître) et *La pensée d'Ibn Tūmārī* (*B.E.O.*, t. XXVII, 1974, p. 43).

par contre être beaucoup plus sensible aux contemporains, ce qui expliquerait la différence de traitement reçu par les diverses tendances. Inversement, l'éloignement dans l'espace et dans le temps a été cause de confusion.

Le principal disciple d'Ibn Sab'īn, Šuštārī, semble avoir favorisé cette confusion à son corps défendant. Pour sa part, il adhère à la doctrine de son maître et accepte tout son univers mental. Aussi ne peut-on les séparer et certaines critiques doctrinales qui ont été faites à Šuštārī au xvii<sup>e</sup> siècle ne lui ont été adressées que parce que ses poèmes étaient très répandus tandis que les textes d'Ibn Sab'īn n'étaient guère lus, bien qu'en fait ce soit l'optique de ce dernier qui soit visée. Mais n'ayant pas sa formation philosophique, Šuštārī en a repris les thèses, non la démarche. D'où à la fois un adoucissement et une « mysticisation » plus poussée de la doctrine (1). S'ils n'en ont pas eu une conscience claire, les contemporains l'ont néanmoins senti confusément. Al-Ġubrīnī, qui écrit à Bougie à la fin du xiii<sup>e</sup> siècle, mentionne bien Šuštārī comme soufi, mais non Ibn Sab'īn. Parlant de *ḥikma* à propos de tous deux (ce qu'il ne fait pas à propos d'Ibn 'Arabī), il qualifie le maître de 'ārīf, mais le disciple de 'ābid (2). Ce dernier, en effet, insiste beaucoup plus sur les questions pratiques. Il témoigne à leur propos du même esprit que son maître, notamment par l'acceptation de l'héritage intellectuel almohade (3), mais les disciples égyptiens n'étaient pas en mesure de le saisir. D'où la formation dans ce pays d'une *ṭarīqa šuštārīya* distincte de la *sab'īnīya*, et axée essentiellement sur la pauvreté. Šuštārī, qui ne pouvait l'empêcher, le regrettait beaucoup et attribuait cette scission à une méconnaissance de la valeur d'Ibn Sab'īn, obligé de vivre éloigné à la Mecque (4).

Bien plus, les soufis égyptiens qui ont continué quelques temps à se réclamer de ce dernier, semblent bien s'être attachés

(1) Montrés par Massignon dans *Recherches sur Shuštari, poète andalou enterré à Damiette (Opera Minora)*, Beyrouth, 1963, t. II, pp. 413-415.

(2) 'Unwān al-dirāya fī man 'urīfa... bi-Biḡāya (éd. Beyrouth, 1969, n<sup>os</sup> 66 et 67).

(3) Cf. sa *Risāla Baḡdādīya* (éd. M.-Th. Urvoy, *B.E.O.*, à paraître).

(4) Cf. Al-Ġubrīnī : *loc. cit.*

à sa personne sans approfondir sa pensée (1). C'est ce qui ressort du moins du commentaire que l'on possède du testament d'Ibn Sab'in, commentaire tout imprégné de l'esprit d'Ibn 'Arabī (2). De même, le plus célèbre mystique sunnite du xvii<sup>e</sup> siècle, 'Abd al-Ġanī al-Nābulī (3) a-t-il beaucoup contribué à établir la confusion entre les diverses œuvres. Fortement influencé par Ibn 'Arabī, sans être de son niveau, ayant longuement étudié son œuvre (4), Nābulī a en même temps adopté une attitude radicale par rapport au thème de la *waḥdat al-wuġūd* (5), se rapprochant ainsi de la thèse principale des *sab'inīya* sans abandonner l'esprit d'Ibn 'Arabī. Sa grande audience jusqu'à nos jours dans les milieux musulmans a achevé de consacrer la confusion déjà ébauchée avant même la disparition de la *ṭarīqa* d'Ibn Sab'in.

Les mécanismes qui ont permis cette confusion sont décelables dans certaines situations limites, notamment à propos des rapports respectifs des diverses doctrines avec les religions non-islamiques. Le *Radd al-muftarī fī-l-ṭa'n 'alā-l-Šuštārī* de Nābulī (6) est un texte dont l'argumentation nous paraît

(1) On remarquera le nombre d'Occidentaux dans l'*isnād* de la *ṭarīqa sab'inīya* donnée par Massignon (*La passion de Hallāj*, nouv. éd., Paris 1975, t. III, p. 281).

(2) *'Ahd Ibn Sab'in li-talāmīḡih* (éd. 'A. Badawī : *R.I.E.E.I. Madrid*, 1957, pp. 1-103 partie arabe. Commentaire : *Testamento de I. S. a sus discipulos, ibid.*, pp. 249-253 partie espagnole). Šuštārī connaissait l'œuvre d'Ibn 'Arabī puisque c'est sur un canevas de ce dernier qu'il a composé un *taḥmīs* sur Ḥallāġ. Mais il y reste fidèle aux idées d'Ibn Sab'in (cf. Massignon : *Passion...*, t. II, p. 440).

(3) Damas 1050/1641-1143/1731.

(4) Cf. Brockelmann : *G.A.L.*, t. II (1949), pp. 454-458, nos 15, 37, 38, 43, 79 notamment et S. II (1938), pp. 473-476.

(5) Cf. son *Idāḡ al-maḡsūd min ma'nā waḥdat al-wuġūd* (éd. Khalifé : *Al-Machriq*, 1953, n° 3, pp. 304-317), largement diffusé dans les milieux soufis damascains actuels (fascicule de 32 pp., *Maṭba'at al-'ilm*, Damas, 1389/1969).

(6) L'ouvrage est connu par plusieurs manuscrits vraisemblablement de qualité assez médiocre puisque Brockelmann a pu croire qu'il s'agissait de Sahl al-Tustarī (cf. n° 47 de son répertoire des œuvres de Nābulī, *loc. cit.*). Nous l'avons connu d'abord par un manuscrit trouvé à Ḥama (ville conservatrice s'il en est) par M. D. Gril qui nous l'a aimablement communiqué. Confrontant par la suite ce texte récent (daté de 1304/1896) avec celui publié, sans précisions ni notes, par le P. Khalifé (*Al-Machriq*, 1960, n° 4, pp. 629-639), nous avons trouvé sa version préférable sur quelques points que nous signalons en note. Notre traduction omet du texte original 1) les formules stéréotypées (introduction, conclusion, bénédictions...), 2) la plupart des citations coraniques, remplacées par leurs références, 3) deux citations sans véritable rapport avec le contexte.

particulièrement significative à cet égard. Il a l'avantage de présenter les trois degrés successifs : attitude du maître envers le Christianisme, réponse du disciple à cette attitude, interprétation tardive par un tiers de cette réponse. Nābulṣī commente, en effet, avec l'intention de la justifier auprès des soufis moyen-orientaux de son temps, une *qaṣīda* de Šuštārī<sup>(1)</sup> dans laquelle celui-ci se met en scène face à son *šayḥ* qui, lui-même, se fait le porte-parole de la symbolique liturgique chrétienne.

Qu'il s'agisse d'Ibn Sab'īn dans ce dernier rôle est souligné par Nābulṣī lui-même. Il ne le nomme pas, mais il a rappelé dans l'incipit que Šuštārī était son disciple, en le qualifiant de *'arīf kāmīl*, et il parle ensuite simplement « du » *šayḥ* de Šuštārī, dans son commentaire. Précision supplémentaire : il l'oppose explicitement aux maîtres *šādīlī* que ce dernier avait suivis auparavant. A ce titre, le *Radd al-muftarī* semble bien nous donner plus d'information sur les rapports entre Ibn Sab'īn et le Christianisme que nous ne pourrions en obtenir par ailleurs. Pour être si catégorique dans son interprétation, Nābulṣī a dû s'autoriser de textes perdus depuis, ou d'une tradition encore vivante à son époque. Des textes qui nous sont parvenus, nous pouvons néanmoins déduire qu'Ibn Sab'īn avait une bonne connaissance du Christianisme, mais aussi témoignait à son égard d'une compréhension, voire d'une sympathie rares en pays d'Islam, comme l'a reconnu 'A. Badawī<sup>(2)</sup>. On ne peut lui opposer les *Réponses Siciliennes* telles que nous les connaissons aujourd'hui, car si Ibn Sab'īn en est bien l'auteur, comme le prouvent d'autres textes d'authenticité certaine, elles ont été visiblement remaniées. Notamment les passages de jactance ont été interpolés. Il est vraisemblable qu'à l'origine elles aient contenu une défense de l'appartenance à la communauté islamique, et peut-être quelques remarques critiques envers le monachisme<sup>(3)</sup>. Si même les diatribes étaient authentiques,

(1) Elle se trouve aux pp. 58-63 de l'édition du *Dīwān al-Šuštārī* par 'A. S. al-Naššār (Alexandrie, 1960). C'est cette version que nous avons suivie, sauf sur les points qui commandent le commentaire, et que nous avons signalés en note. Nābulṣī a lui-même omis les vers 21 et 24.

(2) *Ibn Sab'īn y la oración mental (R.I.E.E.I. Madrid, 1956, pp. 131-135).*

(3) Ed. S. Yaltkaya : *Correspondance philosophique avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen* (Istanbul-Paris, 1943 ; intr. H. Corbin).

elles s'expliqueraient aisément par le contexte polémique qui suscite automatiquement chez cet auteur une attitude hautaine caractéristique. Quand, par contre, ce contexte est absent, il ne se prive pas d'utiliser la doctrine chrétienne (et aussi la juive) ainsi que des citations de l'Évangile, à l'intérieur même du domaine de la vie religieuse <sup>(1)</sup>.

Il s'agit d'une connaissance intellectuelle. La coupure entre hommes de religion andalous et les régions sous domination chrétienne était presque absolue ; il n'a sans doute jamais vu « vivre » des Chrétiens en Occident. De son côté Šuštārī n'a pu faire connaissance avec les communautés coptes qu'après son maître et indépendamment de lui, car il était déjà parti pour la Mecque au moment de son arrivée en Égypte. Il n'y a donc pas influence sur l'utilisation poétique faite par le disciple de ses visites des monastères du Moyen-Orient <sup>(2)</sup>. Mais on peut penser que ces visites répondaient à l'enseignement du maître car, comme lui, Šuštārī n'est pas tenté par le syncrétisme et il marque nettement les différences, en particulier en vivant en *ribāʿ* à Damiette au moment des Croisades. Il y a donc à la fois un lien entre les optiques respectives des deux personnages et la distance qui sépare la connaissance intellectuelle de la vision poétique.

Cette distance, Šuštārī en est conscient, malgré son attachement passionné à son maître. Dans sa poésie, il la souligne par l'opposition entre d'une part le vin du calice, symbole de la manifestation divine, que lui présente son *šayḥ*, et de l'autre sa *hirqa*. De sorte que la scission qui s'est opérée entre adeptes d'Ibn Sab'īn et adeptes de Šuštārī, tout en étant déplorée par ce dernier, ne lui en est pas moins due en grande part. Il est en effet avant tout l'homme d'une pratique. Il évite les contro-

(1) Cf. sa *Risālat al-našihat aw al-nūrīya* (éd. 'A. Badawī, *R.I.E.E.I. Madrid*, 1956, pp. 1-45 partie arabe ; comment. esp. : *loc. cit.*).

(2) On pourrait faire l'hypothèse que cette connaissance des monastères datait de la période andalouse de Šuštārī où, jeune commerçant, il circulait dans la Péninsule ; mais ces thèmes ne semblent apparaître que dans ses poèmes orientaux (sur tout ceci, cf. 'A. S. al-Naššār : *Abū-l-Ḥasan al-Šuštārī, mystico andaluz y autor de zéjeles, y su influencia en el mundo musulman* ; *R.I.E.E.I. Madrid*, 1953, pp. 141 et 153).

verses doctrinales, et ses poésies sont rapidement admises un peu partout malgré les critiques qui, en fait, visent son maître à travers lui. S'il polémique, c'est précisément pour défendre la *hirqa*.

Perte du sens philosophique, vision poétique facilement assimilable au moyen des séances de *samā'*, insistance sur la pratique, tout cela ne suffisait pas pour édulcorer totalement la pensée des *sab'īnīya*. Dans un Islam désormais fermé sur lui-même et en même temps désireux de « récupérer » tout son passé, Nābulī devait franchir le dernier degré et supprimer toute difficulté en la mettant au compte d'une expression en langage d'initié, permettant l'arbitraire le plus complet sinon dans l'interprétation des mots en eux-mêmes, liée à une tradition lexicale, du moins dans celle de l'attitude d'ensemble exprimée dans le poème.

Réfutation du calomniateur de Šuštārī  
par 'Abd al-Ġanī al-Nābulī

[... La véritable religion est l'islam ; réf. à Cor. II 130-133, III 67, et II 135] D'après cela, nous savons que les Prophètes et les Envoyés étaient tous dans la religion de l'islam, laquelle est la religion de Dieu dans les cieux et sur la terre ; il n'y a pas d'autre religion. Après la mort des Prophètes et des Envoyés et l'extinction de leur siècle <sup>(1)</sup>, Dieu a placé dans cette communauté muḥammadienne, pour chaque époque, des saints qui sont les héritiers des Prophètes passés pour les sciences divines et les vérités gnostiques, mais non pour celles des lois pratiques et des jugements formels qui comportent abrogation, changement ou altération.

Le *šayḥ* suprême Muḥy-l-Dīn Ibn al-'Arabī a dit : « le nombre des saints est le même que celui des Prophètes, et il n'y a pas de doute qu'il y ait, à chaque époque, 124.000 saints, ni plus ni moins : pour chaque Prophète un saint ». Dieu a sans doute établi cela comme une aide pour cette communauté, dans laquelle s'est accomplie la prophétie et le message puisqu'il n'y a ni

(1) Kh. : 'amrihim.

prophète ni envoyé après notre Prophète Muḥammad ; mais les héritiers de ceux qui tenaient leur science de Dieu sont présents à toute époque, jusqu'au jour du jugement, et ils sont investis des qualités des Prophètes et des Envoyés, comme si ceux-ci n'avaient pas quitté cette communauté (et lui conserveraient) leur assistance en tout lieu. Toutes les époques passées ont eu chacune un Prophète qui a servi la cause de Dieu auprès de ses contemporains en les dirigeant, les instruisant et les conduisant ; et de tous temps il y a eu dans cette communauté des héritiers de tous les Prophètes et les Envoyés pour servir la cause de Dieu auprès de leurs contemporains en servant les Prophètes dans l'obéissance et l'adoration du Seigneur des mondes. Nul doute qu'ils ne voient autant de mal que n'en ont vu avant eux les Prophètes de la part des entêtés et des infidèles, et qu'ils soient patients à leur exemple. Mais (en outre) leur position est obscure pour les non-initiés et les états des vrais saints sont équivoques <sup>(1)</sup> aux yeux de ceux qui leur sont étrangers, les ignorants et les révoltés <sup>(2)</sup> qui se montrent négligents (à leur égard) par excès de zèle <sup>(3)</sup>, par manque de foi, par mauvaise intention ou par dessein hypocrite. C'est pour cela que nous avons écrit les vers suivants :

Oh négateurs ! vous serez brûlés au feu !  
 Vos intentions ont fait de vos actes des serpents.  
 Vous êtes restés aveugles devant ce que révèle le dessein ;  
 mais toute chose est en Dieu et les actes sont dans l'intention.

Certainement, c'est à nous, gens de l'Islam, que revient par priorité et par justice la totalité des Prophètes et des Envoyés, et nous seuls leur sommes apparentés, et aucune autre secte des infidèles [cit. de Cor. III 68]. Parmi les saints, (celui qui se rattache) à Adam (se rattache) à Muḥammad, et de même pour Noé, Idris, Abraham, Moïse, Jésus et ainsi de suite jusqu'au dernier des Prophètes mentionnés dans le Coran et même ceux qui n'y sont pas mentionnés [cit. de Cor. IV 164]. Celui qui se

(1) *Ilṭabasat* (Kh. : *al-ṭaṭabbūt*).

(2) *ʿIṣāya* (forme dialectale syrienne) (Kh. : *ʿiṣāba*).

(3) *Al-ittiḡād* (Kh. : *al-iftiḡār*).



rattache à Muḥammad unit les qualités de tous les Prophètes, et on l'appelle le sceau du règne muḥammadien ; il est unique à chaque époque et ne saurait se multiplier, car il est le sceau des saints de son temps sur le cœur du sceau des Prophètes. Or si Dieu se manifeste à lui dans la vérité de Jésus (qui est aussi celle) de Muḥammad, dans ce cas sa langue est la *suryānīya*, c'est-à-dire (une langue) inintelligible, et son livre, descendu sur sa poitrine par la force <sup>(1)</sup> de l'inspiration et non par la révélation de la prophétie, est un livre en *suryānīya* dont le sens est évangélique. Lui-même est saint musulman, croyant, véridique dans son Islam et dans sa foi, et vrai (disciple) de Jésus et de Muḥammad. Sa sagesse est spirituelle : il respecte ses devoirs dans cette communauté islamique muḥammadienne quant aux actes, aux obéissances, à la croyance et aux états ; mais (il a reçu) une sorte de baptême chrétien dans la religion de Muḥammad. Cet état est celui de beaucoup de saints, que ce soit continuellement ou par intermittence comme pour le muḥammadien intégral. Celui-ci, en effet, l'a de temps en temps. Or, parmi les fils d'Israël, la vérité de Jésus a approuvé les jugements de la Thora concernant les actions visibles et a dévoilé les secrets de l'Évangile pour les secrets cachés qui ne font pas l'objet d'un texte. La langue qu'il s'est donnée est la *suryānīya*, car c'était la langue des fils d'Israël [cit. de Cor. XIV 4]. Lorsque l'Évangile a été traduit en arabe, ces termes évangéliques en *suryānīya* ont été arabisés : le couvent (*dayr*), le moine (*rāhib*), le patriarche (*baṭriq*), le diacre (*šammās*), le prêtre (*qissīs*), le vin (*ḥamr*), le calice (*ka's*) et l'église (*kanīsa*). Ces mots ne sont pas dans l'Évangile, mais s'y trouvent d'autres termes qui sont des secrets et des états divins gnostiques. Le serviteur (de Dieu) y est nommé ainsi de la même façon que, dans notre loi, il s'appelle « croyant », « musulman », « disciple », « adepte », voire « obéissant » dans la mesure où il a des états divins cachés, et d'autre part « adorateur », « prosterné », « priant » s'il accomplit des actions précises et des gestes déterminés. S'il délaisse la nourriture, la boisson,

(1) *Bi-mulk* (Kh. : *bi-Makka*).

les relations conjugales de l'aube jusqu'à la nuit, avec la ferme intention de prier, on le dit « à jeun ». S'il va en pèlerinage à la Mecque, on l'appelle « pèlerin » et « visiteur » (du lieu sacré). Ainsi de suite. Et on l'appelle « diacre » (*šammās*) dans la mesure où il témoigne du soleil (*šams*) de l'éternité, « patriarche » dans la mesure où il sert les grands de sa communauté, « moine » pour sa crainte de la vérité du Puissant, « prêtre » pour son aptitude à la connaissance de l'Esprit (1) suprême. On utilise le terme « vin » pour exprimer les manifestations divines si le serviteur (de Dieu) en est digne, et « calice » pour (désigner) les images psychiques si elles sont adéquates à ce qui en est la source. On parle d'« église » (*kanīsa*) si les disciples s'y retirent (*iktanasahā*) à l'abri des poussières impures et (à cause de) sa pureté de toute souillure dans le comportement et le choix par la force et la puissance. Ainsi en est-il des termes, propos et expressions de l'Évangile inspiré par Dieu en *suryānīya*.

Quand la secte des Chrétiens s'exprime en ces termes et prétend s'y tenir, et expliquer littéralement leurs vérités (cachées), ils sont infidèles envers Dieu et tous ses Prophètes, même si, dans leurs prédications, ils se prétendent soumis et croyants en quelque prophète comme Jésus. En effet, Muḥammad a abrogé toutes ces religions. Néanmoins — nous l'avons vu — il n'en a abrogé que ce qui concerne les actes légaux. Quant aux professions de foi, il n'y a pas fait intervenir l'abrogation, et celui qui est infidèle, Dieu ne le guide pas vers la vérité [cit. de Cor. XVI 107]. Le fond de cette vérité suprême est que la nature de Jésus peut être invoquée par quelqu'un sans (2) pour autant qu'il soit infidèle. C'est l'une des règles et des secrets qui font que les saints, dans cette communauté, sont du même nombre que l'ensemble des Prophètes. La miséricorde (de Dieu) a établi des saints selon Jésus et Muḥammad, qui utilisent des vocables du véritable Évangile, à savoir le livre de Jésus ; il descend sur leur cœur par inspiration et non par révélation prophétique pour que ne (3) se perdent pas ces vérités et ne s'interrompent

(1) Mot non transcrit par Kh.

(2) Négation non transcrite par Kh.

(3) *Li'allā* (Kh. : *laylān*).

pas ces subtilités [Cit. de Cor. XXXV 32]. Il n'est pas exclu que le Livre puisse descendre à nouveau par inspiration sur les cœurs des héritiers comme il est descendu la première fois par Révélation sur les cœurs des Prophètes. On rapporte au sujet d'Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, qui était pourtant un héritier authentique de Muḥammad, que le Coran est descendu sur sa poitrine par inspiration et que Dieu lui en a inspiré la totalité sans enseignement de la part de personne ; on dit qu'il n'est pas mort avant d'avoir récité par cœur le Coran verset par verset. Le ṣayh suprême Muḥy-l-Dīn Ibn al-'Arabī a dit, dans les *Fuṭūḥāt al-Makkīya*, au chapitre 329 : « le Coran est descendu sur le cœur de Muḥammad et depuis il ne cesse de descendre sur sa communauté jusqu'au jour du jugement. Sa descente sur les cœurs se perpétue et ne s'épuise pas <sup>(1)</sup> ; elle est la Révélation continue. Ce sont les saints que le Prophète (utilise pour la) faire parvenir aux oreilles des hommes ».

Or Šuštārī était un partisan de cette conception. Il a utilisé dans son œuvre des vocables (tirés) de l'Évangile et il a suivi ces voies divines de Jésus. Il était muḥammadien, mais muḥammadien disciple de Jésus, de la façon qui a été dite. Son langage était arabe et muḥammadien car il était un langage divin, mais dans ce cas il était à la fois la *suryānīya* de Jésus et (un langage) muḥammadien, de la même façon que celui de Jésus était un langage divin en *suryānīya* et non pas arabe [Cit. de Cor. IV 171]. « Celui-là est Jésus, fils de Marie. Parole de vérité qu'ils révoquent en doute » (Cor. XIX 34) <sup>(2)</sup>, indique que la querelle réside dans le fait que Jésus ait parlé en *suryānīya* : si un disciple de Muḥammad utilise ce langage d'après Jésus, son apparence continue à être celle de la *suryānīya*, car Dieu ne change pas sa parole. C'est des âmes que provient le changement, et les saints sont en dehors des lois des âmes parce qu'ils sont sous celles de leur Seigneur : « Soyez des maîtres selon ce que vous savez de l'Écriture et selon ce que vous étudiez » (Cor. III 79) <sup>(3)</sup>,

(1) *Yablā* (Kh. : *yubālī*).

(2) Trad. Blachère.

(3) Trad. Blachère. Le mot *rabbānī*, traduit ici par « maître » et par M. Hamidullah « vrai dévot » semble bien avoir pour Nābulsi le sens courant syrien de « divin, céleste ».

autrement dit : ne soyez pas soumis aux âmes, et les Chrétiens, qui ont été infidèles, y sont soumis et ne sont pas des maîtres. Ils ont détourné la parole et c'est pour cela qu'ayant reçu ce qu'ils ont su, ils lui ont été infidèles ; et ceux chez qui est venu Muḥammad, leur portant les vérités de l'Évangile et même davantage, ils ont été infidèles et négateurs, et ont suivi leurs âmes dans leur ignorance, leur perdition et leur perversité. Šuštari (au contraire) était un maître, musulman, muḥammadien et disciple de Jésus. Les Musulmans ont la priorité envers Jésus fils de Marie sur les Chrétiens, car ils ont été infidèles envers sa part de vérité ; et s'ils ont ignoré et se sont entêtés, les Musulmans (par contre) ont été croyants envers lui et envers sa part de vérité. Il redescendra à la fin des temps pour les combattre au profit de notre communauté, les y engager et démentir leurs calomnies envers lui. Il les tuera ou ils se feront musulmans. Il tuera le cochon, brisera la croix et supprimera la capitation, comme il a été dit dans les récits véridiques.

Sois sûr, mon frère, que cette introduction te fera comprendre ce que nous allons dire de façon générale sur le sens du poème en question et qu'elle te résoudra, s'il plaît à Dieu, de nombreuses difficultés dans la parole des gens de Dieu, ceux qui croient en Lui et qu'Il guide vers la vérité.

### *Commentaire.*

Quant au sens de ce poème, il est inestimable, tant est grande la ramification des vérités et l'interpénétration des signes. Mais nous n'en montrerons qu'un petit aspect et de façon approximative, selon l'inspiration du moment, le débordement (spirituel) de l'heure et l'assistance du Très-Saint.

« Montre-toi poli à la porte du couvent et ôte tes sandales, salue les moines et arrête devant eux ta monture. »

C'est-à-dire que si, toi qui es sur la voie de Dieu, tu te présentes devant la nature muḥammadienne de Jésus, multiplie les politesses envers la Vérité Suprême, à la porte du couvent de l'éternité, à savoir la présence divine éternelle que verra l'initié après l'effacement du temps et de l'espace et la disparition de tout l'univers. « Oter ses sandales » = délaisser l'image psycho-

logique, symbolique et tangible. Le « salut aux moines » = le don de la paix aux hommes en état de peur et de terreur devant la formidable puissance divine. Il ne leur nie pas un seul de leurs états (spirituels) ou une seule de leurs paroles. Il les respecte comme ils sont.

« Magnifie le prêtre, si tu cherches une faveur,  
et exalte le diacre, si tu veux t'élever. »

autrement dit, dans le couvent. C'est-à-dire que si tu te présentes à lui, tu respecteras et honoreras celui qui possède cette nature muḥammadienne de Jésus, et tu n'auras personne d'autre que lui à l'esprit. Ainsi a-t-on coutume de dire que le *ṣayḥ* au milieu de son groupe est comme le Prophète dans sa communauté, et quiconque lui dénie un de ses états (spirituels) est infidèle envers sa nature, sa situation et son exemple. Quant au diacre, il est inférieur au prêtre dans cette nature muḥammadienne de Jésus, et c'est dans ses retraites et ses déambulations qu'il perçoit les lumières qui en irradiant.

« Voici les voix des diacres. Écoute leurs mélodies.  
Je te préviens qu'elles font perdre la raison. »

Autrement dit : écoute de leur bouche la parole des initiés et de ceux qui sont dans la voie ; ils expliquent leurs sentiments et leurs vérités et ils rendent claires les connaissances savoureuses qui les mettent en extase. Méfie-toi qu'ils ne t'enlèvent à toi-même et ne te fassent sortir de ta raison, car tu seras attiré (non seulement) avec eux (mais encore) en eux.

« Ils y apparaissent comme des lunes ou des soleils levants,  
faisant leurs processions avec des croix. Gare-toi d'être  
]consumé. »

« Y » = dans le couvent. « Des lunes et des soleils » = eux-mêmes <sup>(1)</sup> sont des lunes de par leurs âmes et des soleils de par leurs esprits. « Les croix » <sup>(2)</sup> = l'image de leurs corps tués par les efforts vers Dieu sur la voie droite et crucifiés par la mortifi-

(1) *Hum* (Kh. : *ṣ.m.m.*).

(2) Mot non transcrit par Kh.



De même cette comparaison se trouve dans l'Évangile en fonction des caractères de Jésus —.

« Oui ! tout ce que tu m'as dit, je l'ai écouté,  
 et je n'en veux ni faveur ni félicitation.  
 Quand je viens au couvent, je deviens un seigneur  
 et je suis tellement fier que je laisse pendre ma traîne.  
 Je demande où se trouve celui qui fait le vin ;  
 — ai-je l'espoir d'y parvenir ou non ?  
 Le diacre me dit : « que veux-tu ? »  
 Je réponds : « je veux du vin de chez vous ! »

L'auteur raconte qu'il a accepté les conditions mentionnées et a agi en fonction d'elles tant qu'il a suivi (cette voie). Il est allé au couvent éternel, (s'est tenu) poli, jusqu'à ce qu'il devienne un des parfaits. Puis il a demandé celui qui fait le vin et qui fait boire le breuvage divin dans ce couvent. Or c'était son *šayḥ* <sup>(1)</sup> avec l'aide de qui il a suivi (sa voie) et par qui il s'est élevé.

[...]

« Il dit : « par ma tête, le Christ fils de Marie  
 et ma religion, (je ne les échangerais pas) même contre  
 [ toutes les perles que tu pourrais me donner. »  
 Je dis : « j'ajoute l'or aux perles ». « Non ! » dit-il,  
 « même si tu me le donnais en abondance ».  
 Je lui dis : « je te donne mes sandales et mon livre,  
 et je te donne mon bâton avec lequel j'ai parcouru les  
 [chemins.

Voici ma besace ; voici mon turban ;  
 voici ma ceinture, mon *kaškūl* et mes sandales.  
 Voici le secret de ma compréhension, mon cure-dent  
 et la lampe de mon *miḥrāb* qui me tient compagnie la  
 [nuit. »

Il dit : « mon breuvage est plus noble que ce que tu as décrit  
 et notre vin plus haut que ce que tu as mentionné. »  
 Je lui dis : « point d'hyperbole, décris-le !

(1) Kh. : *šaḥṣuhu*.





de bien ou de mal. Il ne veut ni ce bas-monde ni l'au-delà. Ce qu'il veut, c'est le visage de Dieu, en véritable *Anṣār*.

[...]

« Le secret de sa compréhension » = la mesure dans laquelle son ignorance lui permet de comprendre la gnose de son Seigneur ; il y a renoncé lors de son arrivée auprès de son *ṣayḥ*. « Le cure-dent » <sup>(1)</sup> = le *ḍikr* où la langue se conforme <sup>(2)</sup> à ce que lui ordonne l'âme ; il y a également renoncé pour que son *ṣayḥ* lui indique et lui apprenne un autre *ḍikr*. « La lampe du *miḥrāb* » = la lecture du Coran faite avec négligence et ignorance ; il l'a aussi délaissée pour ne pas entrer sous le contrôle de son âme qui lui ordonnerait le mal. Certains disent, en effet, qu'il est mieux pour le disciple d'être sous le contrôle d'une chatte que sous celui de son âme lui ordonnant le mal. « La boisson » = le vin, c'est-à-dire les significations divines et les manifestations célestes.

L'auteur dit avoir rencontré d'autres *ṣayḥ* avant le sien et les avoir vu décrire cela. Mais il a pris d'eux (l'habitude) d'observer les conduites visibles sans suivre une conduite cachée. Il parle (ensuite) de ceux qui ignoraient son cas et la recherche de perfection qu'il avait en son cœur, comme il en est habituellement à toute époque avec les hommes qui pratiquent les vertus et qui ont des états (mystiques).

« Lorsque nous avons revêtu (la *ḥirqa*) et avons été possédés  
[par son amour,  
nous avons abandonné pour elle notre patrie, nos biens  
[et notre famille <sup>(3)</sup>.

Je lui dis : « si tu veux porter mon manteau,

il te purifiera et te donnera une famille <sup>(4)</sup>.

Échange contre lui tous ces vêtements,

(1) *Miswāk* (cf. Naṣṣār, p. 50) (Kh. : *mas'ūl*).

(2) *'Alā muḡtaḍā* (Kh. : *'alā muḡta'nī*).

(3) Ici il manque un vers. Par la suite, Nābulṣī a inversé, durant quatre vers, l'ordre des interlocuteurs (ordre que nous rétablissons ici). C'est ce qui explique l'extrême confusion du commentaire et notamment de la première phrase.

(4) Nous gardons ici la version de Nābulṣī (*wa aṣḥab lahā ahl<sup>an</sup>*). Naṣṣār : *wādiḥ lahā...*

déchire pour lui ta ceinture et abandonne tout ce qui est  
[forme ».

Il dit : « oui, j'ai été épris par son amour ;  
j'en ferai un lien entre vous et moi.  
Voici le vin que je t'ai autorisé à boire <sup>(1)</sup> ;  
il irradie dans les vases que je te présente.  
Je lui dis : « ce n'est pas ce vin qui est mon but,  
et je ne cherche pas à l'obtenir.  
C'est un vin dont le temps est passé ;  
après, il n'a plus de qualité, avant il n'est pas connu.  
Reconnais que Dieu est l'Unique Seigneur  
et que l'Envoyé de Dieu est le meilleur des Envoyés,  
sur lui soit la paix de Dieu tant que brille l'éclair  
et tant que le *dīkr* de Dieu est récité parmi les hommes. »

Le *šayḥ* en question — raconte-t-il — dit qu'il a demandé ce vin, que son amour l'a possédé, qu'il a renoncé à toute autre chose jusqu'à ce que son *šayḥ* lui dise : « revêt mon manteau » <sup>(2)</sup> = sa parure que constituent les connaissances divines et les vérités du *tawḥīd*. Pour cela, il lui a ordonné de se purifier en se lavant des impuretés <sup>(3)</sup> et en laissant l'amour des pauvres et des gens de bien qui appartiennent à cette *ḥarīqa* ; d'échanger l'éternité contre l'insouciance ; de sortir des mœurs détestables auxquelles il s'était habitué ; de couper la ceinture du refus et de fuir ceux qui, parmi les hommes de science officiels, se montrent de mesquins partisans de la critique et du refus.

Ensuite — raconte (l'auteur) — (son *šayḥ*) lui a tendu le vin divin dans des vases, c'est-à-dire lui a dévoilé quelques images de ses manifestations et les sens de ses dévoilements par expression orale et signe verbal. Il lui a répondu : « Ce n'est pas cette expression qui est mon but, ni la connaissance de cette parole que tu me dis ; mais mon but est que je goûte en moi-même ces vérités, que, par elles, je réalise mon essence, et qu'elles

(1) De même (*fa dūnaka ḥamr<sup>an</sup> qadd abaḥtuka šarbahā*). Naššār : *fa-nāwilnīhā qad abaḥtuka sirrahā*.

(2) 'Abā' (Kh. : 'ibāra).

(3) Aḡbār (Kh. : aḡyār).

deviennent ma nature de telle sorte que, en les entendant de ta bouche, je comprenne seulement leurs significations ».

Le vin qui lui est destiné — dit-il ensuite — est le dévoilement de la Majesté Éternelle, avant Laquelle il n'est rien, et qu'on ne peut rattacher à aucune espèce. Elle donne la certitude à qui l'a dévoilée au moyen du nom de Dieu, du *tawhīd* savoureux, visible et dévoilé, et de la connaissance de la vérité muḥammadienne. Elle permet une attitude universaliste par la sincérité, la vision (immédiate), la confirmation et la certitude (qu'elle donne) (1).

[...]

\* \*  
\* \*

La confusion même de ce texte de Nābulṣī, la précipitation avec laquelle il a été rédigé, la substitution caractéristique de périodes rhétoriques à l'argumentation dans les passages délicats, tout cela interdit d'en faire une critique suivie. Il y aurait à dire sur bien des points de détail, mais nous accepterons ici l'explication donnée de la symbolique du poème. On sait en effet que Šuštārī lui-même ne dédaignait pas certains jeux de mots faciles repris par Nābulṣī (*šams-šammās*), et on peut penser par ailleurs que ce dernier ne faisait qu'exprimer là une tradition lexicale admise dans les cercles soufis. Mais c'est beaucoup plus par son orientation d'ensemble que ce texte nous paraît donner un sérieux enseignement philosophique, bien que ce soit de façon négative.

On peut constater que le préambule ne commande le commentaire de façon décisive que pour le principe général selon lequel Muḥammad est le sceau de la prophétie. Par contre, l'appel à la *suryānīya* apparaît visiblement comme un artifice grossier. Elle n'est pas ici, comme l'a cru Massignon, cette

(1) Ces trois phrases sont incertaines à cause du passage constant de l'auteur d'un genre à l'autre. Dans l'ensemble du texte, les fautes grammaticales ne sont pas rares et témoignent de la précipitation avec laquelle le commentaire a été fait ou du moins a été mis au net : la fin du texte parle d'ailleurs d'une rédaction faite en moins d'une demi-journée.

langue-mère de l'arabe formée de l'épel d'initiales isolées<sup>(1)</sup>, mais la langue des « Fils d'Israël » selon Nābulṣī. Mais en même temps le fait que cette langue jadis courante soit devenue ésotérique permet de reprendre l'accusation contre Juifs et Chrétiens d'altération des Écritures. En bloquant en une seule entité la langue mystique du *ḡafr* et celle, historique, de la révélation évangélique, et en évoquant une langue inintelligible sans autre précision, Nābulṣī peut ainsi esquiver la démarche qu'avait suivie Ibn Sab'in, au nom de deux affirmations : — celle, coranique, de *taḥrīf*, qui interdit toute référence aux textes effectivement utilisés par les Chrétiens ; — celle du caractère ésotérique du livre de Jésus qui ne le rend accessible que « par inspiration » et aux seuls « saints ».

Par suite, même en admettant le détail de l'interprétation du poème, la distance qui la sépare des prémisses témoigne d'une intention supplémentaire chez l'auteur dans l'énonciation de celles-ci. Cette intention est la volonté de *réduire* l'universalisme vrai qui est la source d'inspiration du poème à un syncrétisme. Nābulṣī procède en ramenant ce qui est « autre » à un « antérieur », à un « originel », dont par ailleurs on revendique hautement la priorité du droit à l'héritage.

C'était déjà la méthode d'Ibn 'Arabī, qui proclamait son amour pour tous, sa réceptivité à toute sorte de pensée, mais qui fuyait l'Espagne devant l'avance chrétienne et se montrait au Moyen-Orient partisan farouche des pratiques discriminatoires. A l'inverse, Ibn Sab'in commence par affirmer les différences fondamentales, pour n'en être que plus libre ensuite d'exploiter les points communs. Comme beaucoup d'autres, il refuse de se laisser emprisonner et cherche son bien où il se trouve : sagesse des païens, exemples empruntés tant au Judaïsme qu'au Christianisme... Mais tout ne lui paraît pas assimilable pour autant. Il exploite ce qui lui semble être des *convergences* ; il use de *références* multiples et variées, mais il

(1) *Passion...*, t. III, p. 107, n. 3. Ibn Sab'in spéculait effectivement sur les lettres isolées placées en tête de certaines sourates (cf. E. Lator : *Ibn Sab'in de Murcia y su Budd al-'arīf* ; *Al-Andalus*, 1944, pp. 371-417 et Massignon : *Passion*, t. II, pp. 335-336).

refuse formellement le syncrétisme et le dénonce par exemple chez Ibn Sīnā et Ġazālī (1). Aussi, lorsque l'on trouve ces deux noms ainsi que celui d'Ibn 'Arabī dans l'*isnād* des *sab'īnīya* transcrit par Šuštārī (2), faut-il y voir un signe de manque de capacité philosophique de la part de ce dernier qui ramène de simples citations à des références initiatiques.

C'est avec raison que Massignon a voulu trouver l'originalité d'Ibn Sab'in dans son « esprit critique », En Islam, comme pour la scholastique occidentale, dans un monde intellectuel où tous manipulent les mêmes notions, est vraiment novateur celui qui leur donne une résonance particulière. D'où le ton agressif et hautain d'Ibn Sab'in vis-à-vis de ses contemporains, non préparés à cet état d'esprit. C'est un peu le même que l'on trouvait avant lui chez Ibn Ḥazm et chez Ibn Tūmart contre toute forme de *taqlīd*.

Car c'est bien d'une démarche indépendante qu'il s'agit. Ibn Tūmart avait donné l'exemple d'une pensée autonome qui « rejoignait » la théologie coranique. Ibn Ṭufayl avait repris la démarche dans un contexte plus large, fortement marqué d'hellénisme. Ibn Rušd était revenu à l'esprit de la pensée almohade en se mettant à l'école de la philosophie la plus rationnelle qu'il soit alors, celle d'Aristote. Mais à son tour Ibn Sab'in dénonçait le péché de servilité envers le Premier Maître. Il s'agissait pour lui de laisser à la pensée son développement naturel, sans restriction aucune. D'où un certain désordre dans l'assimilation des thèses philosophiques et une certaine répugnance à choisir entre elles. Alors que le syncrétisme assimile des thèmes déjà élaborés et les modifie par l'insertion dans un cadre spirituel particulier, il s'agit d'élaborer une pensée qui procédera régressivement, réduisant ascétiquement une information la plus large possible à une méthodologie. Ainsi les diverses assimilations qui seront faites par la suite ne

(1) Massignon : *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris, 1929, pp. 128-131) ; trad. : *Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane (Mémoires Henri Basset, Paris, 1928, pp. 123-130)*.

(2) *Textes inédits...*, pp. 139-140.

modifieront-elles pas le thème assimilé, car ne sera repris de l'information que ce qui peut l'être tel quel suivant les exigences de la méthode. Cela, la démarche poétique d'un Šuštari ne peut le saisir.

Ibn Sab'in apparaît ainsi sur la voie qui aboutira à l'œuvre « technique » de R. Lull (lequel, dans le reste de son œuvre, est beaucoup plus près de Šuštari, par contre). Certes il ne vise pas une méthode combinatoire. La conception de celle-ci suppose la confluence de nombreux éléments, les uns appartenant à la civilisation islamique (les « machines à penser » comme la *zā'iraġa*), mais d'autres plus particulièrement développés dans la civilisation occidentale (rythme trinitaire et rythme élémental attribué au réel). Ibn Sab'in n'avait ni la formation technique du manieur d'images et de symboles qu'était Lull, pour lui permettre de rendre féconde cette confluence, ni un contact suffisant avec ces doctrines cosmologiques. Il s'en est tenu à la spéculation sur les lettres dont Massignon, refusant à juste titre une attitude dédaigneuse simpliste, a ramené la véritable signification à « une alchimie du langage réduisant à l'unité l'*i'rāb*, la vocalisation trifonctionnelle de la grammaire sémitique » (1). D'autre part, la structure du réel ne lui importait pas et il préférerait méditer sur la « Forme » de la création (2).

Mais si les contextes culturels différents aboutissent à des organisations d'idées différentes — d'autant plus que l'œuvre d'Ibn Sab'in n'aboutit jamais à la systématisation —, la perspective est sans doute la même. Lull a élaboré son *Ars inveniendi veritatem* sur la base de sa connaissance des tendances intellectuelles profondes de l'Islam majorquin, confrontées avec son propre héritage occidental. Il a assimilé par la suite divers aspects de la vie religieuse musulmane qu'il a découverts peu à peu (*ġikr*, poésie mystique notamment), dans la mesure où ils étaient en accord avec les exigences méthodologiques de

(1) *Passion...*, t. II, p. 335.

(2) Cf. le *K. al-iḥāja* (éd. 'A. Badawī : *R.I.E.E.I. Madrid*, 1958, pp. 11-34, partie arabe ; le commentaire de l'éditeur : *El panteísmo integral de Ibn Sab'in (ibid., pp. 103-108, partie espagnole)* va à l'encontre de nos propres positions).

son « Art ». Il n'a rien fait d'autre que retrouver la formule par laquelle Ibn Sab'īn commençait son *Iḥāḥa* (et à sa suite, Šuštārī ses *Maqālid al-wuġūdīya*) : « *al-salām 'alā-l-munkir wa-l-muslim* ».

D. et M.-Th. URVOY  
(Toulouse)

# THE NAQSHBANDĪ ORDER : A PRELIMINARY SURVEY OF ITS HISTORY AND SIGNIFICANCE

---

“True Sufism is submission to God’s Book and imitation of the *sunna* of His Messenger ; it is reliving, by inner state and outer deed, the auspicious age of the Messenger and his Companions ; it is the very essence of Islam.” (1) Such is the definition of Sufism, concise, simple and sober, that is given by a contemporary Turkish master of the Naqshbandī path. It is a definition that many will find surprising and even inadequate, given the complexities of the historical expression of Sufism, and it is, moreover, at variance with numerous concepts of Sufism that have proliferated in the present century, in scholarly circles and beyond. Numerous Orientalists, joined by certain Muslim modernists, have sought to establish an extra-Islamic parentage for Sufism, just as they have seen in the Qur’anic revelation little but an amalgam of Judeo-Christian borrowings,

(1) Introduction to *Adab Risalesi* (n. p., n. d.), p. 3. This work is a summary in Turkish translation of *al-Bahjat as-Saniya fi Adab al-Tariqat al-‘Aliyat al-Khālidiyat an-Naqshabandiya* by Muḥammad b. ‘Abdullāh al-Khānī; the introduction is by the translator, a contemporary Naqshbandī shaykh, who has chosen to remain anonymous.

In view of the preliminary and general nature of this paper, no attempt at bibliographical exhaustiveness will be made. For a survey of sources on the Naqshbandiya, see my article, “Bibliographical Notes on the Naqshbandī Tariqat,” in *Essays in Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani (Albany, N.Y., 1975), pp. 254-259.



leavened with Arab paganism. <sup>(1)</sup> More recently, there has also entered into currency the theory that the entire spiritual and esoteric dimension of Islam belongs essentially to Shi'ism, and that Sufism, although cultivated chiefly in the context of the Sunni mainstream of Islam, must therefore be an unacknowledged borrowing from Shi'ism. <sup>(2)</sup> Some Western scholars, it is true, have recognized that the origins of Sufism are to be found in Qur'an and *sunna*, but they express themselves with numerous reservations, and suggest that in any event subsequent events took Sufism far from its primitive roots. <sup>(3)</sup> In the Islamic world itself, various misconceptions of Sufism have also gained popularity in recent years. Certain circles in Iran conceive of it as a specifically Iranian, antinomian response to a Semitic, legalist Islam; <sup>(4)</sup> while in Turkey there are those who regard Sufism as having been a refuge for pre-Islamic sentiments and habits and a stronghold of Turkish folk-culture, as opposed to the universal Islamic tradition inherited by the Ottomans. <sup>(5)</sup> In both cases, a nationalist motivation is at work, generalizing on the basis of atypical phenomena and reformulating history to conform to a new concept of identity. As for the Arab world, the view of Sufism as a harmful and repugnant excrescence on the body of Islam, first expounded by the Wahhābīs and the Salāfiya, continues to exercise its influence.

These various notions from the west and the east have two features in common. First, an exaggeration of secondary characteristics of form and expression at the expense of content and essence. Thus signs of degeneracy in some manifestations of organized Sufism are thought both in Muslim and Orientalist

(1) Orientalist theories on the "origins" of Sufism are conveniently enumerated in A. J. Arberry, *An Introduction to the History of Sufism* (Oxford, 1942).

(2) This is the view espoused and propounded by Henri Corbin in a series of highly original works culminating in *En Islam Iranien* (Paris, 1971-1972).

(3) A. J. Arberry, *Sufism* (London, 1950).

(4) See, for example Mahdī Tauhīdīpūr's prologue to his edition of Jāmī's *Nafahāt al-Uns* (Tehran, 1336 solar/1957), and Sa'īd Nafīsī, *Sarchashmahā-yi Taṣawwuf dar Irān* (Tehran, 1345 solar/1965).

(5) This view can be seen to have influenced, for example, Fuat Köprülü's classic study, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (new ed., Ankara, 1966).

circles to be typical of the whole phenomenon, and hence to furnish grounds for condemning Sufism *in toto*. Second, there is the assumption that Sufism today is a decaying or even moribund organism, no longer a coherent entity with its own voice. <sup>(1)</sup>

There exists, however, the simple fact of the Sufi orders persisting into the present age, with the best of their representatives serving as witnesses to the true identity of Sufism and the justice of the definition with which we started. Close observation of the orders is indeed essential for any comprehension and appreciation of the phenomenon of Sufism. The study of the Sufi orders has been much neglected for a variety of reasons, but above all because of the belief that their establishment and expansion were synonymous with "the decay of Sufism," with intellectual sterility and narrowness of the spirit, with social withdrawal and boundless receptivity to superstition. <sup>(2)</sup> This assumption cannot be sustained except with reference to minor and atypical orders; the history and present status of major orders such as the Naqshbandiya, the Qadiriya and the Shādhiliya, point in a quite different direction. Their historical role, over more than five centuries of the Islamic era, indicates an organic relationship with the social, spiritual and intellectual life of the whole Muslim community, assuring it a large measure of unity, continuity and vitality. In the contemporary world, too, the most outstanding—though not necessarily the best known—among the Sufi shaykhs have continued to act as guardians of an integral vision and practice of Islam, concerned both with asserting the supremacy of the *sharī'a* in society and with the cultivation of the spiritual life. In illustration of these assertions, we propose to outline some preliminary results of research on the Naqshbandiya, through a discussion of its history and contemporary situation. <sup>(3)</sup>

(1) See Arberry, *Sufism*, ch. ix, especially p. 133; and G.-C. Anawati and L. Gardet, *Mystique Musulmane*, 2nd. ed. (Paris, 1968), pp. 72-73.

(2) For a critique of this belief, see Martin Lings, *What is Sufism?* (London, 1975), pp. 121 ff.

(3) I have been engaged in research on the Naqshbandiya, with the support of grants from the Social Science Research Council, since 1970, and intend to publish

The history of the Naqshbandiya, as of any Sufi order, is essentially identical with its initiatic chain, its *silsila*, reaching back to the Prophet Muhammad, upon whom be peace. It begins therefore in a real and important sense with the origins of Islam itself. Clearly, neither the designation Naqshbandī nor Sufism, as a separate entity with identifiable practices and technical vocabulary, existed in the time of the Prophet and the first generation of Muslims. It may therefore be supposed that the *silsila* is devoid of historicity, and that it is no more than an attempt retrospectively to legitimize an institution that had evolved without scriptural sanction or historical precedent.<sup>(1)</sup> The authenticity of the *silsila* is, however, of cardinal importance; if the *silsila* is false, the order that professes it loses all legitimacy and authority. The mere lack of documentation for the earliest part of the initiatic chain is not in itself decisive evidence; for at the time in question there was no concern with the future historiography of initiatic tradition. There is, moreover, no sign of a rupture or hiatus in the history of the devotional and spiritual life of the community, and this continuity may be regarded as strong circumstantial evidence for the authenticity of the *silsila*. Finally, the supposition of a false claim to prophetic ancestry becomes plausible only if we assume a certain want of respect for the Prophet's dignity to have existed in Sufi circles, an assumption psychologically and historically improbable. It might be suggested that the fraud was a pious one; but it is doubtful that the outcome of fraud could coexist with spiritual realization and still less that it could be the means and support for it. To express the matter from the viewpoint of the Naqshbandi order itself, it might be said that the experienced efficacy of that which has been transmitted by the initiatic chain, resulting in the refinement of the soul and the purification of the heart, itself bears witness to the historical authenticity of the chain.

the results progressively. The first book to emerge from this research will deal with the *silsila* of the order, the life of Bahā ad-Dīn Naqshband, and the establishment of the Naqshbandiya in Central Asia.

(1) See, for example, Abdūlbaki Gölpınarlı, *Tasavvuf* (Istanbul, 1969), pp. 110-111.

Historicity is thus seen as subject to the test of experienced reality, not vice versa.

There are two important points to be made in further clarification of this question of the *silsila*. First, the essentially initiatic nature of the entire Sufi tradition, and hence also of the Naqshbandī order. Insofar as the purpose of the path is defined as emerging from the deficiencies and limitations of one's actual state of being, it follows that the means to be employed cannot be of one's own making or invention. One must confess one's helplessness and seek resources that, lying outside oneself, will enable one to emerge from oneself. It is by seeking initiation in an order, by affiliating oneself with a *silsila*, that this essential confession of helplessness is made. Initiation alone gives the seeker access to the means of divine grace and succor that are transmitted by the chain; without it—leaving aside certain exceptional circumstances—there can be no effective entry to the Sufi path.

Second, those means are seen to stand under the patronage of the Prophet Muhammad, who is not only the recipient of revelation and the expositor of the divine message, but also—for the Sufi—the first link in the initiatic chain and the supreme guide on the path. It is, in the ultimate sense, incorrect to regard anyone other than the Prophet as the founder of a legitimate Sufi order. Whoever wishes to embark on the path must do so “by leave of the Prophet,” and such leave finds its formal expression in initiation, through the pledging of allegiance to a preceptor, who once offered a similar pledge to his own preceptor, and so on, back through the whole *silsila* to the Prophet himself. The *silsila* becomes then a means of tracing one's way back to the Prophet, of gaining access, in a certain fashion, to that “auspicious age” which it is the purpose of the Sufi to relive.

Sufism may be said initially to have been an unnamed and undifferentiated reality, bearing the impress solely of the Prophet. But as the temporal distance from his age increased, it became providentially necessary for the means of grace and spiritual realization he had received to be differentiated and

formulated in accordance with the needs of different men and times. Hence the *silsilas* spread out, in growing complexity, each receiving the impress of different saints and being named accordingly. But it was equally necessary that all should lead back to the Prophet, and bear the supreme imprint of obedience to him. (1)

The first link after the Prophet in the Naqshbandī *silsila* is Abū Bakr, a feature that serves immediately to distinguish the Naqshbandiyya from the majority of Sufi orders that trace their descent through 'Alī. Certain scholars who believe in the retrospective invention of the *silsila* have concluded that the claim to Bakrī descent is a deliberate deviation from common Sufi practice, inspired by enmity to Shi'ism and the desire to remove any trace of possible Shi'i influence from the ancestry of the order. (2) It is true that the profession of Shi'ism can hardly be combined with initiation in an order that claims Abū Bakr as its fountainhead, and also that the Naqshbandiyya, particularly from the sixteenth century onward, have developed an attitude of militant hostility to Shi'ism. (3) But the real significance of the Bakrī *isnād* lies in other considerations. The Naqshbandīs pride themselves that their path is that of the Companions, with nothing added or subtracted, completely shunning all reprehensible innovation and laxity. (4) It is therefore fully appropriate that they should be descended from the one whom numerous traditions designate as the foremost of the Companions, (5) and who is honored by indirect mention in

(1) Some of these considerations are outlined in Victor Danner, "The Necessity for the Rise of the Term Sufi," *Studies in Comparative Religion*, VI:2 (Spring, 1972), 71-77.

(2) Kāmil ash-Shibi, *al-Fikr ash-Shi'i wa n-Naza'āt as-Şūfiyya* (Baghdad, 1386/1966), p. 329.

(3) Ma'sūm 'Alī Shāh, a nineteenth-century Ni'matullāhī dervish, mentions however that he has heard of Shi'i Naqshbandīs, although he never met any: *Ṭarā'iq al-Ḥaqā'iq*, ed. Muḥammad Ja'far Maḥjūb (Tehran, 1339 solar/1960), II, 354.

(4) Muḥammad Murād Bukhārī, *Risāla fi ṭ-Ṭarīqat an-Naqshabandiyya*, ms. Murat Buhari 206, f. 2b.

(5) These traditions have been assembled in *Ebu Bekr es-Siddik Radiyallahu anhin Hayati* (n. p., n. d.), by Mahmud Hakki (pseudonym for a contemporary Turkish Naqshbandī shaykh).

the Qur'an. (1) In addition to this, the Bakrī line of descent has also bequeathed to the Naqshbandīs a certain distinct method of *dhikr*, of invocation of God, which no less than the claim to Bakrī ancestry sets them apart from most other Sufi orders. It is held that the Prophet instructed Abū Bakr in what is known alternatively as hidden or silent *dhikr* (*dhikr-i khafi*) and *dhikr* of the heart (*dhikr al-qalb*), as opposed to open or vocal *dhikr* (*dhikr-i jahri*) and *dhikr* of the tongue (*dhikr al-lisān*). The transmission of the *dhikr* took place during the hijra when the Prophet and Abū Bakr were together in the cave: Abū Bakr faced the Prophet, his breast turned towards him, sitting on his heels with his hands placed on his knees and his eyes closed. The Prophet then silently enunciated the form of the *dhikr*—*lā ilāha illā'llāh*—three times, and was followed by Abū Bakr. (2) This transmission of the *dhikr* signified the beginning of the *silsila* that was ultimately to acquire the designation Naqshbandī, and also furnished the archetype for all subsequent initiation into the *silsila*. Initiation is essentially the transmission of the *dhikr*, from the most recent link in the initiatic chain to the new disciple.

It is not possible to examine here each link in the *silsila*, but we would draw attention to two matters. First, that from Abū Bakr the *silsila* passes through Salmān al-Fārisī and Qāsim b. Muḥammad b. Abī Bakr to Ja'far aṣ-Ṣādiq, sixth Imam of the Shi'a. (3) This is an indication of how implausible are the theories of fabrication: if it had been desired to exclude from the *silsila* all elements capable of interpretation as Shi'i, a line would have been constructed that excluded Ja'far aṣ-Ṣādiq. His presence in the *silsila* implies, however, the existence of a secondary line of descent for the Naqshbandīs, one familiarly 'Alawī, going back from Ja'far aṣ-Ṣādiq through the line of Imams to 'Alī. This line is often referred to as the Golden Chain

(1) Quran, 9:40.

(2) Mustafa Müstakim Niyazi, *Süluk-u Kavim ve Sirat-i Müstakim*, ms. Çelebi Abdullah Efendi, 173/1, f. 7a.

(3) See Muḥammad b. Ḥusayn Qazvīnī, *Silsilanāma-yi Khwājagān-i Naqshband*, ms. Lāleli, 1381, f. 2b.

(*silsilat adh-dhahab*), since its links are joined together by physical as well as spiritual descent from the Prophet. (1) While it is subordinate to the Bakrī line, it nonetheless bestows on the Imams the status of guides on the path and entitles them to respect as part of the spiritual ancestry of the order. Such respect has no connection with Shi'ism, and indeed it is polemically asserted by Naqshbandīs that the Imams are innocent of what has been evolved in their name by the Shi'is. (2) Since the Prophet is believed to have transmitted the method of vocal *dhikr* to 'Alī, a further consequence of the subordinate 'Alawī line of descent is that this mode of invocation too has been inherited by the Naqshbandīs. Although silent *dhikr* is the central and most distinctive part of Naqshbandī practice, the cultivation of vocal *dhikr* is also to be encountered. Often, it is true, this has resulted from the influence of other orders, especially the Qādiriya, but sometimes also from a deliberate cultivation of the 'Alawī dimension of the order's ancestry. (3)

A second notable feature of the earliest part of the Naqshbandī *silsila*, also problematic for the historicist mentality, is that certain of its links are joined together with all possibility of a physical meeting between them chronologically excluded. From the viewpoint of the order, it is not a question of anachronism, or of carelessness in drawing up the *silsila*, but rather of an initiation dispensed by the spiritual being (*ruhānīya*) of the departed preceptor. Cases in point are the initiation of Bāyazīd Bisṭāmī (d. 879) by Ja'far aṣ-Ṣādiq (d. 765), and that of Abū l-Ḥasan Kharaqānī (d. 1033) by Bāyazīd. (4) Bahā ad-Dīn Naqshband himself, with whom the history of the order in a looser sense begins, was first initiated by two living masters, but of greater significance was his subsequent initiation by the *ruhānīya* of an earlier link in the Naqshbandī *silsila*,

(1) See Jāmi's *masnavī* of this title in *Haft Aurang*, ed. M. M. Gīlānī (Tehran, 1337 solar/1958), pp. 2-309.

(2) Ahmed Rifat, *Mirat ül-Mekāsīd fi Def' ül-Mefāsīd* (Istanbul, 1293/1876), p. 102.

(3) Hamid Algar, "Some Notes on the Naqshbandī Ṭarīqat in Bosnia," *Die Welt des Islams*, XIII (1972), 191-193.

(4) *Adab Risalesi*, p. 31.

'Abd al-Khālīq Ghijduvānī.<sup>(1)</sup> In explanation of this mode of initiation, it should be pointed out that even in the case of a living preceptor, that which confers initiation is not his human personality, limited and encumbered by the customary idiosyncracies of individual character, but again the spiritual being, lodged and concealed within the corporeal being. Even while on the terrestrial plane, this being manifests itself through the *karāmāt*—the charisma—that God bestows on it as a sign of His favor, and it follows that after death and separation from the corporeal being, the *ruhānīya* will be able to operate more freely, "by God's leave," and to dispense initiation in certain cases such as those we have cited. Frequently quoted in connection with these cases is the Prophetic tradition in which it is said that "spirits are like armies drawn up in ranks: those that are familiar to each other, join together; and those that are unknown to each other come into conflict." This implies a certain pre-eternal affinity between spirits (as well as, conversely, a pre-eternal antagonism), and it is a matter of indifference whether the affinity is realized and fulfilled when the spirit is lodged in the bodily frame or after it has departed. There remain, however, certain difficult theological questions connected with posthumous initiatic activity that cannot be adequately examined on this occasion.

The *silsila* comes visibly close to its crystallization as the Naqshbandiya with the group of Central Asian teachers known simply as the Khwājagān—the Masters, from whose line emerged not only the Naqshbandī order but also the Yesevi, as well as a number of unimportant suborders.<sup>(2)</sup> The first of the Khwājagān is Abū Ya'qūb Yūsuf Hamadānī (d. 1140), who is joined to Abū l-Ḥasan Kharaqānī by the link of 'Alī Fārmadī, and is thus the eighth link in the Naqshbandī *silsila* after the Prophet. Little precise is known of his life.

(1) Fakhr ad-din 'Alī Ṣafī, *Rashaḥāt 'Ayn al-Ḥayāt* (Tashkent, 1329/1911), p. 54.

(2) *Silsilanāma-yi Khwājagān-i Naqshband*, ff. 4b-8a, shows the various lines of descent of the Khwājagān. Information on the Khwājagān contained in the major traditional sources is summarized by Hasan Luṭfī Ṣuṣud in his *Hacegan Hanedani* (Istanbul, 1958).



He is recorded by Ibn Khallikān to have begun his religious career with the cultivation of the religious sciences, becoming both a respected scholar of *hadith* and *fiqh* and a popular preacher in Baghdad. Later he abandoned these pursuits, adopted an intensely ascetic way of life, and travelled east, first settling in Herat and later in Marv, where his tomb is still reputed to exist. <sup>(1)</sup> He named four *khalīfas* or successors, a pattern that repeated itself for several succeeding generations of the Khwājagān, and which should be regarded both as a conscious attempt to reflect the fourfold succession of the Rightly Guided Caliphs, and also as an assertion of Sunni identity. <sup>(2)</sup> One among these successors was Ahmed Yesevi, founder of the Yesevi order that for long shared spiritual hegemony in Central Asia with the Naqshbandiya and enjoyed particular popularity among Turkic populations; and another was Khwāja ‘Abd al-Khālīq Ghijduvānī (d. 1220), the next link in the Naqshbandī *silsila*.

‘Abd al-Khālīq’s father had also migrated to Central Asia from more westerly regions: he had been a prominent *faqīh* of Malatya, in eastern Anatolia. ‘Abd al-Khālīq was born in the small town of Ghijduvān, near Bukhara, and it was while studying *tafsīr* under a scholar of that city, Ṣadr ad-Dīn Bukhārī, that his interest was awakened in the path. On coming to the verse (*al-A’rāf*, 55), “call upon your Lord in supplication and hiddenness” (*taḍarru’an wa khufyatan*), ‘Abd al-Khālīq inquired of his teacher how this might be, for vocal *dhikr* is perceptible to men, and silent *dhikr* is perceptible to Satan, for in accordance with a certain hadith Satan courses through man’s body like the blood in his veins. Ṣadr ad-Dīn confessed himself unable to answer, and advised ‘Abd al-Khālīq to wait for God to send him a guide who could instruct him in the matter. The guide that came was none other than Khidr, the ubiquitous and immortal personification of all initiation in Islamic tradition.

(1) Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A’yān* (Cairo, 1299/1882), II, 523. See too, *Rashahāt*, pp. 6-8; and ‘Abd al-Khālīq Ghijduvānī, *Risāla dar Manāqib-i Khwāja Yūsuf-i Hamadānī*, reproduced in Kamāl ad-Dīn al-Ḥarīrī, *Tibyān Was’īl al-Ḥaqā’iq wa Salāsīl al-Ṭarā’iq*, ms. Ibrahim Efendi, ff. 379a-389b.

(2) *Silsilanāma-yi Khwājagan-i Naqshband*, ff. 4b-6b.

Khidr instructed 'Abd al-Khāliq to submerge himself in water and then to recite the *dhikr* silently in his heart, the submersion having partly a symbolic purpose, and partly the practical one of discouraging any movement of the lips or the tongue. 'Abd al-Khāliq's further training was at the hands of Yūsuf Hamadānī who appears to have practised both silent and vocal *dhikr* but not to have diverted him from the exclusive cultivation of silent *dhikr*. (1)

There remain five links in the *silsila* before Bahā ad-Dīn Naqshband, but with 'Abd al-Khāliq the main practices and characteristics of the Naqshbandī order are already fixed; it remained only for the *silsila* to receive the imprint of Bahā ad-Dīn's spiritual personality for it to become fully crystallized. In addition to the normative practice of silent *dhikr*, 'Abd al-Khāliq also bequeathed to subsequent generations of the Naqshbandī *silsila* a series of principles governing their Sufi practice, concisely formulated in Persian and known collectively as "the Sacred Words" (*kalimāt-i qudsiya*). (2) There is hardly a book written in exposition of the Naqshbandī path that does not mention these principles and comment on them, quoting them always in the original Persian, whether the language of the work be Arabic, Turkish, Urdu or Malay. (3) They are eight in number, with three later added by Bahā ad-Dīn Naqshband, and taken together summarize the essential spirit of the Naqshbandiya. Here we will mention only two of them as being of particular interest. The principle of *khalvat dar anjuman*, or "solitude within society" proceeds from the recognition that seclusion from society for the purpose of devotion may paradoxically lead to an exaltation of the ego, which is more effectively effaced through a certain mode of existence and activity within society, inspired by devotion to

(1) *Rashaḥāt*, pp. 18-20.

(2) *Rashaḥāt*, pp. 20-28; Khwāja Muḥammad Pārsā, *Tuḥfat as-Sālikīn* (Delhi, 1390/1970), pp. 119-121.

(3) See for example Muḥammad Amīn al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb* (Cairo, 1368/1949), pp. 506-508; Muḥammad al-Khādīmī, *Tūḥfet ul-Muluk fi Irṣād üs-Suluk* (Istanbul, 1268/1852), pp. 185-190; Muḥammad 'Abd al-Karīm Naqshbandī Mujaddidī, *Hidāyat al-Insān ilā Sabīl al-'Irfān* (Lahore, n.d.), pp. 56-71.

God. Insofar as the Naqshbandīs regard their path as being that of the first generation of Muslims, they must also seek to emulate the combination of intense outward activity and inward devotion and tranquillity that is the outstanding characteristic of that period and, indeed, of the Islamic ideal itself. In this collection reference is often made to the Qurānic mention of "men whom neither trading nor commerce diverts from the remembrance of God" (*an-Nūr*, 37). Second, the principle of *safar dar valan*, or "journeying within the homeland," also implies divergence from a common feature of the ascetic life. The outward journey through the world, it is true, may serve as a mirror and support for inward wayfaring, but it too is liable to defeat its own purpose, and become an end in itself. Hence the Naqshbandīs have emphasized the inward journey, the journey in the homeland that is man's own inner world and the receptacle of God's grace.

The Khwājagān become the Naqshbandiya with the figure of Bahā ad-Dīn Naqshband, concerning whose life much information is lacking, for even the traditional sources contain little of a strictly biographic nature. This is not surprising, since Bahā ad-Dīn forbade his followers to record anything of his deeds or sayings during his lifetime, and writings composed soon after his death, such as the *Anīs at-Ṭālibīn* of Ṣalāḥ ad-Dīn Muḥammad Bukhārī (d. 1383),<sup>(1)</sup> concentrate upon matters of didactic, spiritual and moral interest. It should in general be remembered that the whole purpose of the genre of *manāqib*, of hagiography, is to transmit to a believing and pious audience matters of practical spiritual value; the specifically "human"—the whole stuff of modern biography—is trivial and profoundly uninteresting from a traditional viewpoint.

Bahā ad-Dīn was born in 1318 in the village of Qaṣr-i Hinduvān (later renamed Qaṣr-i 'Ārifān) near Bukhara, and it was there also that he died in 1389. Most of his life was spent in Bukhara and contiguous areas of Transoxiana, in keeping with the principle of "journeying within the homeland," and

(1) Ms. Bodleian, Persian e 37.

the only long journeys he undertook were for the performance of the hajj on two occasions. He came into early contact with the Khwājāgān, and was in fact adopted as spiritual progeny by one of them, Bābā Muḥammad Sammāsī, while still an infant. It is said that Sammāsī was in the habit of remarking, when passing by Qaṣr-i Hinduvān, that he could smell the scent of spirituality rising from its soil; and that the scent became perceptibly stronger when Bahā ad-Dīn was born.<sup>(1)</sup> Sammāsī was his first guide on the path, and the one who first awakened aspiration within him; but more important was his relationship with Sammāsī's principal khalifa, Amīr Kulāl, the last link in the *silsila* before Bahā ad-Dīn. Most sources assert that it was Sammāsī himself who entrusted Bahā ad-Dīn's further training to Kulāl, but a unique manuscript work on the life of Amīr Kulāl, discovered only recently, suggests a quite different story. It relates that Bahā ad-Dīn was employed as public executioner by a certain ruler of Bukhara called "Pādishāh Qazān," and that he was ordered to execute a follower of Amīr Kulāl who had aroused the ruler's anger. But when he brought down his sword on the intended victim's neck, it inflicted no injury, for the man had invoked Amīr Kulāl's protection. Bewildered and penitent, Bahā ad-Dīn sought Amīr Kulāl and took initiation from him.<sup>(2)</sup> This account, written by Maulānā Shihāb ad-Dīn, a great-grandson of Amīr Kulāl, is difficult to reconcile with the version found in the earliest Naqshbandī sources, also composed by figures standing within the tradition and living only one or two generations after the persons they describe. An attempt has been made to identify "Pādishāh Qazān" with Dervish Khalīl, a shaykh whose company Bahā ad-Dīn kept for a time and who also exercised temporal rule in Bukhara,<sup>(3)</sup> but any final judgement of the matter will have to await more precise

(1) *Rashaḥāt*, p. 55.

(2) Maulānā Shihāb ad-Dīn, *Manāqib-i Amīr Kulāl-i Sūkhārī*, ms. Zeytinoğlu (Tavşanlı), 169, ff. 34b-35a.

(3) Zeki Velidi Togan, "Gazan-Han Halil ve Hoca Bahaeddin Nakşbend," *Necati Lugal Armağani* (Ankara, 1968), pp. 775-784.

examination of all the relevant sources, mostly available only in manuscript and dispersed in numerous libraries. In any event, it was from Amīr Kulāl that Bahā ad-Dīn received his fundamental training on the path and whose company he kept for many years. Still more significant, however, was the instruction Bahā ad-Dīn received in the method of silent *dhikr* from the *rūḥāniya* of ‘Abd al-Khāliq Ghijduvānī, to which reference has already been made. Although he was a spiritual descendant of ‘Abd al-Khāliq, Amīr Kulāl practised vocal *dhikr*, and after Bahā ad-Dīn had received instruction in silent *dhikr*, he would absent himself from Amīr Kulāl’s circle of followers whenever they began engaging in *dhikr* of the tongue.<sup>(1)</sup> This separation of Bahā ad-Dīn from Amīr Kulāl’s circle may be thought of as marking the final crystallization of the Naqshbandiya, with silent *dhikr*, received from ‘Abd al-Khāliq and ultimately inherited from Abū Bakr, established as normative for the order, various later deviations notwithstanding.

Bahā ad-Dīn died and was buried in his native village in 1389, and the tomb that was erected there for him became one of the principal places of visitation in the Islamic East and a major element in the attraction that Bukhara radiated throughout Central Asia as a religious center.<sup>(2)</sup> Bahā ad-Dīn himself entered, in Sufi estimation, into the highest rank of the saints, worthy of being mentioned in one breath with ‘Abd al-Qādir Gilānī, and before long known and invoked as Shāh-i Naqshband over a vast area extending from the Balkans to China.

It was above all because of the impact of his spiritual personality upon the *silsila* that it is known after him as Naqshbandī. But there is an important supplementary reason in the meaning of the word Naqshband itself. Occasionally the word is explained with reference to various trades allegedly

(1) *Rashaḥāt*, p. 55.

(2) Something of the attraction exerted by the tomb of Bahā ad-Dīn was witnessed in the mid-nineteenth century by Arminius Vambéry on his visit to Bukhara: *Travels in Central Asia* (New York, 1865), pp. 232-233.

followed by Bahā ad-Dīn in his early years: he is said to have been a weaver, or a tracer of designs in metalwork, and the word Naqshband could be explained in relation to either of these professions. In fact, however, it appears to have been an epithet he acquired as a spiritual master. Its true meaning consists of the making of an impress (*naqsh*) of the Supreme Divine Name *ALLĀH*, upon the tablet of the purified heart, and then fixing it there permanently (*band*), to the exclusion of all other impresses. This image of the heart imprinted with God's name through ceaseless invocation is sometimes pictorially depicted in charts found hanging on the walls of Naqshbandī meeting places. Various other explanations of the word have also been offered, taking each constituent letter as the initial of a word denoting a spiritual virtue,<sup>(1)</sup> but these should be disregarded in favor of the definition we suggest, one which is not only current among Naqshbandīs but also confirmed by general usage in Persian Sufi writings.<sup>(2)</sup>

After the death of Bahā ad-Dīn, the Naqshbandiya was first consolidated and then vastly expanded by his khalīfas — 'Alā ad-Dīn 'Aṭṭār, Khwāja Muḥammad Pārsā and Maulānā Ya'qūb Charkhī. The order began to gain that firm place in not only the religious but also the political, social and even economic life of Transoxiana that it retained until the Russian subjugation of Central Asia in the nineteenth and twentieth centuries. This process was much accelerated by Khwāja Naṣīr ad-Dīn 'Ubaydullāh Aḥrār (d. 1490), foremost disciple of Maulānā Ya'qūb Charkhī. Originating from a village near Tashkent, Khwāja Aḥrār established a close relationship with Abū Sa'īd, a Timurid prince who had been driven out of Samarqand by rival contestants for power. Khwāja Aḥrār used his considerable influence among the Uzbeks to secure their aid for Abū Sa'īd, and when the prince conquered Samarqand, Khwāja Aḥrār followed him there, to extract the price of his

(1) Sari Abdullah Efendi, *Semerat ül-Fuat* (Istanbul, 1288/1871), p. 133.

(2) See for example, Ḥakīm Sanā'i, *Ḥadiqat al-Ḥaqīqa*, ed. Mudarris Raḍavī (Tehran, 1329 solar/1950), pp. 68, 87; Fakhr ad-Dīn 'Irāqī, *Divān*, ed. Sa'īd Nafisi (Tehran, 1338 solar/1959), p. 92.

support. There followed a period of four decades in which Khwāja Aḥrār was virtual ruler of Transoxiana. When Abū Saʿīd moved his capital to Herat in 1459, Khwāja Aḥrār's dominance of the area became complete, while his indirect influence was felt as far away as Farghāna. (1).

This early and most striking example of the political role of the Naqshbandiya is explicable in terms of the principle, *khalvat dar anjuman*, of exercising intense devotion to God within the context of society. When recounting a certain instance of his political influence, Khwāja Aḥrār said: "If we acted only as shaykh in this age, no other shaykh would find a disciple. But another task has been assigned to us, to protect the Muslims from the evil of oppressors, and for the sake of this we must traffic with kings and conquer their souls, thus achieving the purpose of the Muslims. God Almighty in His grace has bestowed on me such a power that if I wish I can, with a single letter, cause the Chinese emperor who claims divinity to abandon his monarchy and come running over thorns to my threshold. But with all this power I await God's command: whenever He wills, His command reaches me and is executed. At this station (*maqām*), courtesy and discipline (*adab*) are required, and they consist of subordinating oneself to God's will, not God's will to oneself." (2) Aḥrār thus regarded his activity for securing the supremacy of God's law and the welfare of the Muslims as a *maqām*, a station on the spiritual path, with its correct exercise contingent on utter submission to God's will. It is a vision that has continued to dominate Naqshbandī political activity down to the present, and being in itself a mode of devotion, it by no means contradicts the inward cultivation of spirituality but complements it.

To Khwāja Aḥrār is also due the expansion of the Naqshbandiya outside its Transoxianan homeland. His khalifas and disciples were very numerous: thirty-three principal ones are

(1) In addition to the *Rashaḥāt*, Maulānā Muḥammad Qāḍī's *Silsilat al-ʿArifīn* (ms. Hacı Mahmud Efendi 2830) may be mentioned as the chief source for the life of Khwāja Aḥrār.

(1) *Rashaḥāt*, p. 315.

enumerated in one account of the *silsila*.<sup>(1)</sup> Many of these were from distant regions of Iran, and on their return from the presence of Khwāja Aḥrār in Samarqand they took the Naqshbandiya as far west as Isfahan, Qazvin and Tabriz.<sup>(2)</sup> Among them may be mentioned in particular Maulānā ‘Alī Kurdī Maqtūl, who initiated many of the ulama of Qazvin into the order.<sup>(3)</sup> Soon, however, all trace of the Naqshbandiya was extirpated from Western and Central Iran by the Safavids, for whom the slaughter of Sunni scholars and shaykhs was an essential part of establishing Shi‘i supremacy. Not until the nineteenth century was a Naqshbandī presence reestablished in Western Iran, again under Kurdish auspices.

More lasting and of far greater importance was the passage of the Naqshbandiya into the Ottoman realm in the time of Khwāja Aḥrār. According to the *Şakâik-i Numâniye*, the Khwāja himself travelled west in miraculous fashion to succour the Ottoman army at a crucial point in battle. Riding outside of Samarqand one afternoon, he told his companions to wait and rode off into the distance. Upon his return, he confided to one of them that he had received a plea for help from Sultan Muḥammad Fâtiḥ, and accordingly absented himself to crush the unbelievers.<sup>(4)</sup> The first historically identifiable presence of the Naqshbandiya in the Ottoman lands comes, however, with a disciple of Khwāja Aḥrār, Molla Abdullah İlahî. Born in Simav near Kütahya, he first studied the religious sciences at the Zeyrek madrasa in Istanbul, and then travelled eastward through Iran in search of a preceptor. After staying a time in Kirman and Herat, he came to Khwāja Aḥrār in Samarqand. and after receiving initiation from him went to Qaşr-i ‘Arifân to commune with the *rūḥānīya* of Bahā ad-Dīn Naqshband. On returning to Anatolia, he first settled in his native town of Simav, but was soon prevailed upon to come to Istanbul. There

(1) *Silsilanāma-yi Khwājagan-i Naqshband*, ff. 10a-13b.

(2) *Ibid.*, ff. 11b, 12a.

(3) *Ibid.*, f. 12b.

(4) Täşköprüzade, *Şakayik-i Numâniye*, Turkish translation by Meedi Efendi (Istanbul, 1289/1872), p. 272.



he attracted numerous adherents, but after a while, entrusting their guidance to a companion who had come with him from Bukhara, Shaykh Aḥmad Bukhārī, he moved to Yenice in Rumelia, and devoted himself not only to the training of disciples but also to writing several important books on the Sufi path. Thus he established a Naqshbandī presence in both Anatolia and Rumelia as well as the Ottoman capital. From the *tekke* established by Shaykh Aḥmad Bukhārī in the Fātiḥ district of Istanbul, an unbroken chain of successors went forth. <sup>(1)</sup> Mention may also be made of another disciple of Khwāja Aḥrār, Bābā Ḥaydar Samarqandī, who also came and settled in Istanbul, building a *tekke* and a mosque near the tomb of Abū Ayyūb al-Anṣārī. <sup>(2)</sup>

Ever since this first introduction of the Naqshbandiya to the Ottoman lands in the fifteenth century, the order has played a role of cardinal importance in the spiritual and religious life of the Turkish people. Sober and rigorous, devoted to the cultivation of God's Law and the exemplary model of the Companions, it was above all the order of the ulama: countless members of the learned institution gave it their allegiance. But men from all classes and professions have been affiliated to it, and its influence has extended beyond the major cities into provincial towns and villages as well. It can be said that after Transoxiana, Turkey became the second major center of the Naqshbandiya, and today, after the passage of Central Asia under Russian control, it is the most important area of Naqshbandī concentration, with the possible exception of the Indo-Pakistan subcontinent.

In the time of Khwāja Aḥrār, there was also a southward expansion of the Naqshbandiya, centering on the city of Herat. Certain of his disciples established themselves there, <sup>(3)</sup> and he himself travelled there on more than one occasion: the chamber attached to the Masjid-i Jāmi' to which he would retire for

(1) Concerning Ilahi, see *ibid.*, pp. 262-265, and Lāmiḥ Çelebi, *Nefehat el-Üns Tercemesi* (Istanbul, 1270/1954), pp. 460-465.

(2) *Şakāyik-i Numāniye*, p. 435.

(3) *Silsilanāma-yi Khwājagān-i Naqshband*, f. 12b.

*dhikr* and meditation is still in use by the Naqshbandīs of Herat. But the supremacy of the Naqshbandiya in this second Timurid capital was due more to another master of the Naqshbandī *silsila*, Sa'd ad-Dīn Kāshgharī, whose line of descent from Bahā ad-Dīn Naqshband led through Khwāja 'Alā ad-Dīn 'Aṭṭār. (1) Foremost among Kāshgharī's disciples was the great poet, mystic and scholar, Maulānā 'Abd ar-Raḥmān Jāmī, in whose vast and diverse corpus of writings certain brief but important works on the Naqshbandiya are to be found. (2) According to Jāmī's pupil, 'Abd al-Ghaffūr Lārī, Jāmī was initially reluctant to join the Naqshbandiya, but when ultimately initiated by Kāshgharī, served him with great devotion, despite the eminence of his own rank. (3) The adherence of Jāmī to the Naqshbandiya brought about a diffusion of the order in court circles of Herat: 'Alīshīr Navā'ī, poet in Persian and Chagatay as well as minister, also gave his allegiance to Kāshgharī. (4)

Jāmī and Navā'ī were in fact the first of a long line of notable poets with Naqshbandī affiliations, and the order may be described not only as one of ulama, but also, to a lesser degree, as one of poets—a combination which implies much concerning its character. Among Turkish Naqshbandī poets random mention may be made of Lāmī Çelebi. (5) Suzī of Prizren (6) and Hizrī of Bursa (7) in the classical period, and Leskofçali Galip (8) in the nineteenth century. Naqshbandīs dominated the great age of Urdu poetry in the eighteenth century: Mīrzā

(1) *Ibid.*, ff. 9b-11b.

(2) See especially *Sarrishta-yi Tariq-i Khwājagān*, ed. 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī (Kabul, 1343 solar/1964).

(3) 'Abd al-Ghaffūr Lārī, *Takmila-yi Nafahāt al-Uns*, ms. Şehid Ali Pasa 1163, ff. 210a-211b.

(4) Agah Sirri Levend, *Ali Şir Nevai* (Ankara, 1965), I, 36.

(5) *Şakāyik-i Numāniye*, pp. 431-433.

(6) Kastamonulu Latif, *Tezkire* (Istanbul, 1314/1896), pp. 194-196.

(7) *Ibid.*, p. 145.

(8) Ibn ül-Emin Mahmud Kemal's introduction to *Divan of Leskofçali Galip* (Istanbul, 1335/1917), p. 18.

Mazhar Jānjānān <sup>(1)</sup> and Khwāja Mīr Dard <sup>(2)</sup> were both initiates of the order. Central Asian poetic expression in both Persian and Chagatay between the fifteenth and nineteenth centuries owed many of its greatest names to the Naqshbandiya: Allāhyār Šūfī <sup>(3)</sup> and Sayyidā Nasafī <sup>(4)</sup> are but two examples. The Naqshbandiya has also fostered poetry in vernaculars not otherwise distinguished for literary wealth: the Bosnian dialect of Serbo-Croat, <sup>(5)</sup> Albanian, Gorani Kurdish, <sup>(6)</sup> numerous Indian languages, and Malay.

Herat was, like western Iran, subjected to Safavid ferocity. Many Naqshbandīs perished in the Safavid invasion of 1506, and the tombs of Jāmī and Kāshgharī were pillaged. <sup>(7)</sup> But since Safavid rule never established itself as firmly in the east of Iran as it did in the west, the extirpation of Sunnism and hence of the Naqshbandiya in the Herat region was never completed. Various branches of the order have survived there to the present day, with their influence extending across the Iranian border to embrace the Sunni population of Khorasan. <sup>(8)</sup>

The Naqshbandiya was in any event destined to expand still farther to the south, to India, and to establish for itself there a third major area of influence and strength, after Transoxiana and Turkey. This transmission of the Naqshbandiya to India is associated with the name of Khwāja Bāqibillāh (d. 1603), a spiritual descendant of Ahrār who came to India in the reign

(1) See 'Abd ar-Razzāq Qurayshī, *Mīrzā Mazhar Jānjānān aur ūnkī Urdū Kalām* (Bombay, 1961).

(2) See Annemarie Schimmel, « Mir Dards Gedanken über das Verhältnis von Mystik und Wort », *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans* (Stuttgart, 1971), pp. 117-132.

(3) Sadriddin Ayni, *Namunai Adabiyoti Tojik* (Moscow, 1926), p. 169.

(4) *Istoriya Uzbekskoi SSR*, ed. Ya. G. Gulyamov (Tashkent, 1967), I, 584-585.

(5) Specimens given in "Some Notes on the Naqshbandī Ṭarīqat in Bosnia," pp. 200-203.

(6) See, for example, the *Divān* of Maulānā Khālid Baghdādī (Bulaq, 1260/1844), pp. 87-90.

(7) Fikri Saljūqī, *Khiābān* (Kabul, 1343 solar/1964), p. 64.

(8) Particular mention may be made of the khānaqāh at Karrukh, some forty kilometres to the east of Herat, founded by Šūfī Islām (d. 1807), who came from Bukhara and died while fighting in defence of Herat against the Persians.

of Akbar. Despite the prevalence of Akbar's pseudoreligion at the Moghul court, Bāqībillāh initiated various courtiers and army commanders into the Naqshbandī order. (1) By far the most significant among his disciples was, however, Shaykh Aḥmad Sirhindī, frequently referred to by his titles of Imām-i Rabbānī ("the divinely appointed Imam") and Mujaddid-i Alf-i Thānī ("renewer of the second millenium").

Sirhindī is, indeed, the most important figure in the Naqshbandī *silsila* after Bahā ad-Dīn, and in the same way that the impact of Bahā ad-Dīn's spiritual personality caused the *silsila* to be designated as Naqshbandī, so too did Sirhindī's significance result in the appendage of Mujaddidī to the name Naqshbandī, to denote the branch deriving from him. Most surviving Naqshbandī groups in fact define themselves as Naqshbandī-Mujaddidī. Sirhindī was born in 1563 into a family imbued with Sufi and learned interests, and he had already had certain mystical experiences when he encountered Khwāja Bāqībillāh in 1598. He was initiated by him into the Naqshbandī order, and swiftly traversed many stations of the spiritual path, a progress described in his celebrated *Maktūbāt*. He established a large following for himself, including persons of prominence at court, but was imprisoned by the Emperor Jahāngīr for reasons not entirely clear. He died shortly after his release in 1624.

The life and teachings of Sirhindī have received more attention than any other figure in the Naqshbandī *silsila*, with emphasis given to two points in particular: (2) his exposition of the doctrine of *waḥdat ash-shuhūd* (the unity of witnessing), as opposed to that of *waḥdat al-wujūd* (the unity of being), which was almost universally triumphant in Sufi circles, especially in its formulation by Ibn 'Arabī; and his political attitudes, both with regard

(1) The early parts (pp. 5-60) of Khwāja Muḥammad Hāshim Kishmi's *Zubdat al-Maqāmāt* (Cawnpore, 1308/1890) are devoted to Bāqībillāh.

(2) Most general surveys of Islam in India contain some discussion of Sirhindī. There are also a number of separate studies devoted to him: Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tawhid* (Lahore, 1940); the introduction by Fazlur Rahman to *Selected Letters of Sirhindī* (Karachi, 1968); and, most recently, Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindī* (Montreal and London, 1971).

to the Moghul court, and with regard to the Hindu environment of Indian Islam. It can be said that false conclusions have been drawn on both counts. Given Sirhindī's importance in the Naqshbandī tradition, it has been assumed that his rejection of *waḥdat al-wujūd* is typical for the whole Naqshbandī order. It is true that Bāqībillāh appears to have been influential in arousing doubts in Sirhindī about the correctness of *waḥdat al-wujūd*,<sup>(1)</sup> but earlier Naqshbandīs subscribed to the doctrine, and both Khwāja Muḥammad Pārsā<sup>(2)</sup> and Maulānā 'Abd ar-Raḥmān Jāmī<sup>(3)</sup> wrote commentaries on the work of Ibn 'Arabī. Moreover, not long after Sirhindī, even Naqshbandīs of the Mujaddidī line reverted to *waḥdat al-wujūd* in preference to *waḥdat ash-shuhūd*,<sup>(4)</sup> and in one celebrated case, that of Shāh Waliyullāh Dihlavī (d. 1763) an attempt was made to reconcile the two doctrines.<sup>(5)</sup> As for the political dimensions of Sirhindī's work, they appear to have been commonly interpreted in accordance with the modern preoccupations of Indian and Pakistani Muslims, and it is possible, indeed, to speak of Indian and Pakistani concepts of Sirhindī.

Some of this has been indicated in a recent study, but what remains still to be done is to place Sirhindī within the context of Naqshbandī history, and to understand how he came to leave on the order so deep and lasting an imprint. The answer is to be sought in the *Maktūbāt*, the three volumes of letters written by Sirhindī to his disciples and others. The letters deal preponderantly with Sufi matters, discussing in great detail, for example, the principles of the Naqshbandī path (the *kalimāt-i qudsiya* of 'Abd al-Khālīq Ghijduvānī and Bahā ad-Dīn Naqshband), the mode of *dhikr* practised by the order, the interrelation of *shari'a* and *ṭarīqa*, the Law and the Path,

(1) Friedmann, *op. cit.*, p. 24.

(2) *Sukhanān-i Khwāja Pārsā*, in margin of Jāmī's *Kulliyāt*, ms. Bibliothèque Nationale, Supplément Persan 822, ff. 533b-543b.

(3) *Naqsh al-Fuṣūṣ*, ms. Hacı Mahmud Efendi, 2655.

(4) E.g., *Mīrẓā Maẓhar Jānjānān*.

(5) G. N. Jalbani, *Teachings of Shah Waliyullah of Delhi* (Lahore, 1967), pp. 165-167.

and above all the phenomena observed by Sirhindī himself in the course of his spiritual wayfaring. The *Maktūbāt* constitute indeed a kind of diffuse encyclopedia of Sufi knowledge and guidance, and as such they have become one of the chief literary monuments of the Naqshbandī path. Not only has the Persian original received wide circulation <sup>(1)</sup> but there have also been translations into Arabic (by Muḥammad Murād al-Manzalāwī, d.c. 1916, a Kazan Tartar settled in Mecca), <sup>(2)</sup> Ottoman Turkish (by Mustakimzāde Süleyman Sadeddin Efendi, d. 1788), <sup>(3)</sup> and in the early twentieth century into Urdu (by Qāzī ‘Alīm ad-Dīn). <sup>(4)</sup> Interest in the *Maktūbāt* in the present age is still very lively: there has been a translation of the first volume into Modern Turkish, <sup>(5)</sup> and the first part of a new edition of the Persian text, prepared by the mufti of Tekirdağ, appeared last year in Istanbul. <sup>(6)</sup> In Afghanistan, circles of the traditional type still meet to study the *Maktūbāt*, and a contemporary shaykh of the order in Kabul is reported to be preparing a vast commentary on the work.

In a manner reminiscent of the hadith that “I have left you two things: the Book of God and my family,” it has been said of Sirhindī that he bequeathed to the Naqshbandīs not only the *Maktūbāt*, but also his own progeny, who were important figures in their own right. <sup>(7)</sup> Foremost among them was Khwāja Muḥammad Ma’šūm, his middle son and chief khalīfa, who collected the letters he wrote to his own disciples, on the model of his father’s *Maktūbāt*, and contributed greatly to the wide diffusion of the Naqshbandiya in India. <sup>(8)</sup> The

(1) Main editions: Delhi, 1290/1873; Lucknow, 1307/1889; and Amritsar, 1352/1933 (incomplete, but with marginal commentary).

(2) Mecca, 1316/1898; reprinted Istanbul, 1389/1969.

(3) Istanbul, 1277/1860.

(4) Lahore, 1331/1913.

(5) Hüseyin Hilmi Işık, *Mektubat Tercemesi* (Istanbul, 1968).

(6) Published by Sönmez Neşriyatı, Istanbul, together with the Arabic translation.

(7) Muḥammad Murād al-Manzalāwī, *Tarjamat Aḥwāl al-Imām ar-Rabbānī*, in margin of Arabic translation of *Maktūbāt* (Mecca, 1316/1898), II, 86.

(8) Concerning Khwāja Ma’šūm, see *Zubdat al-Maqāmāt*, pp. 315-325. His *Maktūbāt* were published at Amritsar in 1340/1922.

Mujaddidī branch has in fact continued there down to the present, including many of the great figures of Indian Islam—Shāh Waliyullāh Dihlavī, Sayyid Ismā'il Shahīd, Sayyid Aḥmad Brelvi, 'Ubaydullāh Sindhi and others—each of whom deserves a separate and detailed mention that cannot be accorded him here.

Less commonly known is the westward expansion of the Naqshbandiya-Mujaddidiya into the Ottoman lands. Shaykh Tāj ad-Dīn 'Uthmānī (d. 1640), a contemporary of Sirhindī and like him a disciple of Bāqībillāh, had already gone to settle in Mecca and introduced the Naqshbandiya to the Arabian peninsula, particularly the Yemen. His line persisted for some time into the seventeenth century, and had an extension in Egypt, but does not appear to have exercised great influence.<sup>(1)</sup> It is with two disciples of Khwāja Muḥammad Ma'sūm that the Naqshbandiya, under Mujaddidī auspices, becomes more firmly rooted in the Arab lands. Both of them originated from Bukhara and migrated to the Arab lands via India, acquiring the Naqshbandī path on their way. The first was Shaykh Aḥmad Jārullāh Jūryānī (d. 1704), popularly known as Yakdast, who settled in Mecca and there initiated disciples from places as far separated as the Yemen and the Crimea.<sup>(2)</sup> More important was Muḥammad Murād al-Bukhārī. After receiving initiation from Khwāja Muḥammad Ma'sūm, he embarked on a series of extensive travels through the Hijaz, Egypt and Syria, finally settling in Damascus. He also visited Istanbul on a number of occasions, dying there near the tomb of Abū Ayyūb al-Anṣārī in 1729. Shortly after his death, a Naqshbandī tekke named after him, the Muradiye, was established in Istanbul, and the Ottoman capital thus became a center of the Naqshbandiya-Mujaddidiya.<sup>(3)</sup> From the Muradiye tekke there went forth, for

(1) See Muḥammad b. Faḍlullāh al-Muḥibbī, *Khulāṣat al-Athar fī A'yān al-Qarn al-Ḥādī 'Ashar* (Cairo, 1284/1867), I, 464-470.

(2) Muḥammad Ḥafiz, *Silsilat an-Naqshabandīya*, ms. Fatih 5310/8, ff. 119a-119b.

(3) Muḥammad Khalīl al-Murādī, *Silk ad-Durar fī A'yān al-Qarn ath-Thānī 'Ashar* (Bulaq, 1301/1883), IV, 129-131.

example, a certain Ḥusayn Bābā Zukić to found a still active branch of the order in Bosnia.<sup>(1)</sup> In Damascus, the descendants of Muḥammad Murād established themselves as one of the most important religious families of the city, prominent as scholars as well as Sufi shaykhs, and through their agency Naqshbandī influence radiated throughout Syria and Palestine.<sup>(2)</sup>

A second westward transmission of Naqshbandī-Mujaddidī influence took place in the early part of the nineteenth century, and is associated with the name of Maulānā Khālid Baghdādī (d. 1827). Maulānā Khālid is a figure of the utmost importance not only for the recent development of the Naqshbandiya, but also for Turkish and Arab history in the nineteenth century: his obscurity in western historiography of the period is due only to the scholarly obsession with the westernizers and modernizers—the mediocre purveyors of mediocre ideas—and an almost unanimous disregard of traditional elements.<sup>(3)</sup> Born in the Shahrāzūr district of Kurdistan in 1776, Maulānā Khālid studied and then taught in Sulaymāniya, leaving in 1805 to go on the hajj. While in Mecca, he encountered a certain dervish, who was committing the apparent discourtesy of sitting with his back to the Ka'ba. Maulānā Khālid inwardly reproved him, but the dervish divined his thoughts instantly and said, "Why do you object? Do you not know that the worth of God's servant is more than that of the Ka'ba? It is more fitting that my face should be turned towards you." Penitent and ashamed, Maulānā Khālid sought the forgiveness of the dervish, whom he now recognized as one of the saints, and asked that he should accept him as disciple. The dervish, however, pointed in the direction of India and said, "your guide awaits you there." The advice to go to India was repeated by another dervish whom Maulānā Khālid met on his

(1) "Some Notes on the Naqshbandī Tariqat in Bosnia," p. 173.

(2) See biographies of various members of the family in *Silk ad-Durar*.

(3) See, however, Albert Hourani's brief study, "Shaikh Khālid and the Naqshbandī Order," in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, eds. S. M. Stern, A. Hourani and V. Brown (Oxford, 1972), pp. 89-103.



return to Sulaymāniya, Mīrzā Raḥīmullāh ‘Azīmābādī, a disciple of a Naqshbandī shaykh of the Mujaddidī line, Shaykh ‘Abdullāh Dihlavī. Travelling through Iran, where he engaged in fierce debate with the Shi‘i ulama, as well as visiting the tombs of the saints, he ultimately arrived at Shāhjahānābād near Delhi and joined the large circle of Shaykh ‘Abdullāh Dihlavī’s disciples. He stayed there for more than a year, until Dihlavī sent him back west as his khalīfa. After another stormy and dangerous passage through Iran, he arrived back in Sulaymāniya in 1811. The large following he swiftly acquired aroused the envious jealousy of other Sufi shaykhs, and it soon became politic for him to move to Baghdad. In Baghdad, the press of eager disciples around Maulānā Khālid became even greater, and jealousy again arose, the more so since figures of prominence, including Sa‘id Pāshā, the governor of the city, belonged to his circle. It was even suggested to the Sultan by certain ill-wishers that he had political ambitions. Soon after, one of his prominent disciples, Shaykh Aḥmad Khaṭīb al-Irbilī, left Baghdad for Damascus and spread Maulānā Khālid’s fame there, until the mufti of the city, Shaykh Ḥusayn Efendi of the Murādī family, was moved to invite Maulānā Khālid to transfer his activity there from Baghdad. Maulānā Khālid accepted the summons, and spent the rest of his life in Damascus, with the exception of several journeys to the Holy Places of Islam in Palestine. He died of the plague in 1827, and was buried in the Ṣāliḥiyya district of Damascus, in the proximity of that other great master of Sufism, Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī. (1)

The reverberations of Maulānā Khālid’s spiritual presence can still be felt at many points in the Islamic world today, and there is no doubt that he is the most significant figure in the Naqshbandī *silsila* after Sirhindī. Like Sirhindī, his name has come to designate a branch of the order, the Khāliidiya, and as the Mujaddidiya came both in India and the Ottoman lands

(1) A short biography of Maulānā Khālid is to be found in Muḥammad Amin al-Kurdi, *al-Mawāhib as-Sarmādiyya fi Manāqib an-Naqshabandiyya* (Cairo, 1329/1911), pp. 255-281.

to overshadow most other branches of the Naqshbandiya, so too has the Khālidiya become almost synonymous with the order in the western part of the Islamic world. Maulānā Khālīd's disciples were legion, recruited from every area of Syria, the Hijaz, Iraq, Kurdistan, Anatolia and the Balkans, and a network of Khālīdī tekkes spread very swiftly in the first two decades after his death. Perhaps best known is the establishment of this branch of the Naqshbandiya in Maulānā Khālīd's Kurdish homeland, where it displaced the hegemony of a largely moribund branch of the Qādiriya and swiftly assumed a social and political role, the function of shaykh often being intertwined with that of tribe or clan leader.<sup>(1)</sup> But the role of the Khālidiya in the great cities of the Ottoman realm cannot be ignored, and many of the great ulama of the nineteenth and twentieth centuries have been affiliated to the Naqshbandiya-Khālidiya. By way of example we will mention Shihāb ad-Dīn al-Alūsī (d. 1854), author of the *Rūḥ al-Ma'ānī*, probably the last great monument of traditional tafsir; Mehmed Emin Ibn Abidin (d. 1836), a prominent faqīh; Şeyh Ahmed Ziyaeddin Gümüştaneli (d. 1893), an intimate of Sultan Abdulhamid II and a foremost authority on hadith;<sup>(2)</sup> Musa Kazim Efendi, Şeyh ül-Islam from 1910 to 1911 (d. 1920);<sup>(3)</sup> and Şeyh Mehmed Zahid Düzceli Kevseri (d. 1954), one of the many great Turkish scholars that went into sorrowful exile after the abolition of the Caliphate.<sup>(4)</sup>

Khālīdī shaykhs also took the Naqshbandiya to distant areas of the Muslim world where it had previously been either unknown or unimportant—Ceylon, Mozambique, and above all Sumatra. From Sumatra it spread north to the Malay peninsula, and east to Borneo, the Sulu archipelago, and Southern Mindanao.<sup>(5)</sup>

(1) See C. J. Edmonds, *Kurds, Turks and Arabs* (London, 1957), pp. 73 ff.

(2) His most important work on the Naqshbandī path was *Jāmi' al-Uşūl* (Istanbul, n.d.).

(3) Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı* (Ankara, 1972), pp. 233-237.

(4) Şeyh Mehmed Zahid did not remain idle in his thirty years of exile; he edited and published many Arabic texts and gained the respect of Islamic circles throughout the Arab world, especially in Egypt.

(5) See Syed Naguib al-Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays* (Singapore, 1963), pp. 62-67.

Particularly important in this wide diffusion was the role of the hajj: pilgrims coming to Mecca in unprecedented numbers from all parts of the Muslim world would seek initiation into the order and carry it back to their homelands. (1)

This vitality and wide distribution of the Khālīdī branch of the order is attributable to certain marked characteristics of the Naqshbandiya, given new emphasis by Maulānā Khālīd but inherited from earlier periods of the silsila. Just as in the fifteenth century 'Ubaydullāh Ahrār, in keeping with the principle of *khalvat dar anjuman*, had insisted on political activity for the sake of Muslim welfare and the service of God, the Naqshbandiya-Khālīdiya has also in more recent times devoted itself to the cause of the supremacy of the sharī'a and the ascendancy of the Islamic ideal in Muslim society. From the nineteenth century onward, it has been necessary to defend this cause against both internal and external enemies, acting in effective alliance. The Khālīdī-Naqshbandīs have been among the most important exponents of militant resistance to these foreign-inspired encroachments of irreligion on Muslim society. They opposed the westernizing tendencies that began in the Ottoman lands with the *tanzimat* and culminated in the establishment of the republic, and in the republican period too they have continued a species of passive resistance against all that is implied by the slogan of secularism. Particularly worthy of mention is Seyh Mehmet Esat Efendi, arrested and killed by the republican regime in 1930 after the celebrated Menemen affair, an incident staged by the government as the pretext for striking a blow at the Naqshbandiya that was intended to be fatal. (2) The khalīfas of Mehmet Esat Efendi have, however, been able to sustain the tradition of the Naqshbandiya-Khālīdiya in Turkey down to the present. Particular areas of Naqshbandī strength are the Aegean region, the Black Sea littoral—especially the area of Trabzon—and the south east of the country.

(1) C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century* (Leiden, 1931), pp. 240 ff.

(2) Some of the evidence has been assembled by Necip Fazıl Kısakürek in *Son Devrin Din Mazlumları* (Istanbul, 1969), pp. 165-203.

Prominent among Khālidi Naqshbandīs of Syria in recent times was the late Shaykh Muḥammad Hāmid al-Ḥamawī (d. 1966). He had certain links with Ḥasan al-Bannā and the Ikhwān al-Muslimīn, and struggled first against the French occupiers and later the Baathist-'Alawī regime in Syria. (1)

Kurdish adherents of the order have also displayed great militancy. The rebellion of Shaykh 'Ubaydullāh and his son Ṭaha in Iranian Kurdistan in the late nineteenth century was a manifestation of traditional Naqshbandī hostility to Shi'ism; (2) while that of Shaykh Sa'īd of Dersim against the Turkish republican regime in 1925 sought the restoration of the Caliphate. (3) The attribution of Kurdish nationalist motivation to these and similar movements is unjustified.

In the Far East too, Khālidi Naqshbandīs have played an important role in Muslim resistance to foreign domination: they participated prominently in the Achehnese wars against the Dutch; (4) fought Thai rule of Patani in the northernmost part of the Malay peninsula; and contributed to the ferment of Muslim militancy in the Southern Philippines.

Militan opposition to foreign domination has not been restricted to the Khālidi branch of the order. One of the most celebrated instances of all Muslim resistance to European aggression was the twenty-five-year struggle waged by Imam Shāmil of Daghistan against the Russian invaders of the Northern Caucasus. He was third in a line of Naqshbandī shaykhs who derived from a branch of the order in northeastern Turkey and who caused the Caucasian mountaineers to abandon their tribal customs in favor of the shari'a, as well as mobilizing them against the Russians. (5) After the defeat of Shāmil in 1859, Daghistani resistance resumed sporadically under Naqsh-

(1) See 'Abd al-Ḥamid Ṭahmāz, *al-'Allāmat al-Mujāhid ash-Shaykh Muḥammad al-Ḥāmid* (Damascus and Beirut, 1391/1971).

(2) I'timād as-Salṭana, *al-Ma'āthir wa l-Āthār* (Tehran, 1307/1888), pp. 50-51.

(3) B. Nikitine, *Les Kurdes* (Paris, 1958), p. 198.

(4) al-Attas, *op. cit.*, p. 64.

(5) On the movement of Imam Shāmil, see N. A. Smirnov, *Myuridizm v Kavkaze* (Moscow, 1963).

bandī leadership, and when a shortlived Muslim republic was established in the Northern Caucasus after the fall of the Russian monarchy, it too was led by Naqshbandī shaykhs. (1)

In the Transoxianan homeland of the Naqshbandiya, leaders of the order were also active in rebellions against Russian domination, the Andizhan uprising of 1898 being the most important example. (2) Finally, mention may be made of Naqshbandī involvement in Muslim attempts to shake off Chinese rule in Shensi, Kansu and Sinkiang. (3) There is evidence that the Naqshbandiya survives in both the Soviet Union and China, however suppressed and depleted, playing there a role in the maintenance of Islamic tradition analogous to that which it exercises more observably elsewhere. (4)

This attempt to survey the whole history of the Naqshbandiya in so brief a space has been, perhaps, excessively ambitious. It has inevitably involved much simplification and numerous omissions, particularly with regard to the later development of the Naqshbandiya in Central Asia and its expansion into Siberia and China. But the attempt will have been justified if we have been successful in demonstrating the continuity of the order with its earliest origins; in showing it to have played a distinctive and consistent role throughout its history; and in elucidating thereby the definition of Sufism which was our point of departure.

Hamid ALGAR  
(Berkeley, California)

(1) Wāṣān Jirī Jabāy, "al-Islām fi Shamāl al-Qafqāz," *Majallat ash-Shu'ūn as-Sūfiyyiyya*, no. 4 (1960), pp. 114-117.

(2) K. K. Pahlen, *Mission to Turkestan* (London, 1964), pp. 53-59.

(3) The history of the Naqshbandiya in China is the Subject of forthcoming publications by Professor Joseph Fletcher of Harvard University.

(4) A. Bennigsen and C. Lemerrier-Quelquejey, *Islam in the Soviet Union* (London, 1967), p. 181.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 25 JANVIER 1977  
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR  
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 26089 — Éditeur : n° 638

Dépôt légal : 1<sup>er</sup> trimestre 1977

**ÉDITIONS  
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE**



15, Quai Anatole-France, 75700 PARIS

C.C.P. PARIS 9061-11

Tél. : 555-92-25

---

**CENTRE DE RECHERCHES  
SUR LES SOCIÉTÉS MÉDITERRANÉENNES**

**N° XIII**

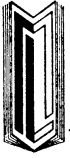
**ANNUAIRE  
DE L'AFRIQUE DU NORD  
1974**

Études, questions d'actualité, chroniques et documents sur la science politique, l'économie et la sociologie au Maghreb, en Libye et en Mauritanie.

- les stratégies des matières premières au Maghreb  
(ces 8 articles ont été repris dans un ouvrage portant le même titre)
- 20 ans de coopération culturelle et technique avec le Maroc
- le droit pénal musulman ressuscité
- l'autonomie des unités agricoles (Algérie)
- chroniques d'actualité diplomatique, politique, économique, sociale, culturelle, scientifique
- documents
- notes critiques et bibliographiques en français et en arabe

16 × 24,5 / 1.232 pages / relié ..... **240 F**

ISBN 2.222.01921.4



# G.-P. Maisonneuve et Larose Éditeurs

11, rue Victor-Cousin, Paris 5<sup>e</sup>

## (EXTRAIT DU CATALOGUE GENERAL)

- BLACHÈRE (Régis). **Éléments de l'arabe classique.** Écriture, lecture, phonétique, grammaire.
- BLACHÈRE (Régis). **Le Coran**, traduit de l'arabe avec notes, glossaires et index.
- BLACHÈRE (R.), CHOUÉMI (M.), DENIZEAU (C.), et, à partir du fascicule 35, PELLAT (Ch.). **Dictionnaire arabe-français-anglais.** Publication en cours par livraisons de 64 pages. Langue classique et moderne.
- BROWNE (E.-G.). **La Médecine arabe.**
- CHELHOD (J.). **Introduction à la sociologie de l'Islam.** De l'animisme à l'universalisme.
- CHELHOD (J.). **Les Structures du sacré chez les arabes.**
- DENIZEAU (Claude). **Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine.** Supplément au dictionnaire arabe-français de A. BARTHÉLEMY.
- DINET (E.) et EL HADJ SLIMAN BEN IBRAHIM. **La vie de Mohammed, prophète d'Allah.**
- DOZY (R.). **Supplément aux Dictionnaires arabes.**
- Encyclopédie de l'Islam.** Nouvelle édition en cours de publication établie sous la direction de B. LEWIS, V.-L. MÉNAGE, Ch. PELLAT et J. SCHACHT †.
- Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal.**
- GOLVIN (Lucien). **Recherches archéologiques à la Qal'a des B. Hammad.**
- IBN HAUQAL. **Configuration de la terre (Kitab Surat-al-Ard).** Introduction, traduction, notes et index par J.-H. KRAMERS et G. WIET.
- LANDAU (J.-M.). **Études sur le théâtre et le cinéma arabes.**
- MASSIGNON (Louis). **La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fatima.**
- Mélanges offerts à William Marçais** par l'Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris.
- NALLINO (C.-A.). **La littérature arabe, des origines à l'époque de la dynastie umayyade**, traduit de l'italien par Charles PELLAT.
- PAKDAMAN (H.). **Djamâl-ed-din Assad Abadi, dit Afghâni.** Préface de Maxime RODINSON.
- PELLAT (Charles). **Textes berbères dans le parler des Ait Segrouchen de la Moulouya.**
- PESLE (O.) et TIDJANI (A.). **Le Coran**, traduit de l'arabe.
- RENAULD (H.-P.-J.). **Le calendrier d'Ibn Al-Banna de Marrakech (1256-1321 J.C.).**
- SCHMIDT (Jean-Jacques). **Vocabulaire français-arabe de l'ingénieur et du technicien.** Tome 1 paru : l'électricité. Tome 2 sous presse : le pétrole.
- TOMICHE (F.-J.). **Syndicalisme et certains aspects du travail en République-Arabe-Unie (Égypte).**
- VADET (J.-C.). **L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire.**
- WIET (G.). **Introduction à la littérature arabe.**





G.-P. Maisonneuve et Larose  
Éditeurs

11, rue Victor-Cousin, Paris 5<sup>e</sup>

Joseph M. CUOQ

## LES MUSULMANS EN AFRIQUE

Un volume 14 x 22 de 528 pages, ISBN : 2-7068-0603-6 ..... 125 F

On peut vivre longtemps en un pays islamique, en être expert en sciences économiques, avoir même de bonnes connaissances en islamologie, et être peu informé des conditions concrètes de la vie religieuse des musulmans au milieu desquels on vit. Il est frappant de constater que cet aspect de la vie sociale des musulmans est négligé ou traité de façon banale dans beaucoup d'ouvrages ou de monographies sur les pays islamiques d'Afrique. Et pourtant, la dimension religieuse est une composante essentielle des nations en Islam ! Le présent ouvrage a pour but de combler cette lacune.

**Il se présente sous la forme très pratique d'un annuaire. Il expose d'abord, sommairement, pour chacun des 54 États du continent africain, les composantes ethniques et démographiques de la population et présente un tableau rapide de l'histoire politique de chacun. Traitant ensuite des aspects proprement religieux, il fait l'historique de l'islamisation du pays concerné et tente un inventaire de la situation présente, en précisant l'organisation administrative du culte, le niveau de l'enseignement confessionnel, la vitalité des mouvements religieux (confréries, réformisme, modernisme, etc.).**

L'ouvrage exclut tout jugement de valeur. Il a pour but d'être uniquement un instrument de travail et une source d'informations objectives. Il intéresse particulièrement les islamologues et les africanistes, mais aussi tous ceux qui, vivant dans les pays de l'Islam, veulent mieux connaître les populations qu'ils fréquentent pour mieux les comprendre.

Mohammed ARKOUN

## ESSAIS SUR LA PENSÉE ISLAMIQUE

Un volume 14 x 23 de 352 pages, ISBN : 2-7068-0558-7 ..... 50 F

L'historien de la pensée islamique peut-il se contenter de retranscrire fidèlement le contenu des grands textes classiques ou doit-il viser, au-delà de cette description, à expliquer la genèse, le fonctionnement psycholinguistique, les fonctions socio-culturelles et, par suite, les limites historiques de cette pensée ? M. Arkoun tente de répondre à ces questions.

**G.-P. Maisonneuve et Larose**  
**Éditeurs**

11, rue Victor-Cousin, Paris 5<sup>e</sup>



**Robert BRUNSCHVIG**

**ÉTUDES  
D'ISLAMOLOGIE**

**Avant-propos et bibliographie de l'Auteur**

par

**Abdel Magid TURKI**

**TOME PREMIER**

**Vues générales - Histoire - Aspects de la pensée religieuse - Langue**

Un volume 14,5 × 23, XVI-400 pages, ISBN : 2-7068-0629-X ..... **65 F**

**TOME SECOND**

**Thème unique : Droit musulman**

Un volume 14,5 × 23, 408 pages, ISBN : 2-7068-0630-3 ..... **65 F**

Ces deux volumes réunissent 41 articles du Professeur Robert BRUNSCHVIG, précédemment publiés dans divers Mélanges et Revues, sur une période — à l'exception de deux études plus anciennes — d'environ trente ans.

Le domaine embrassé par ces articles est très large. Le premier volume comprend, outre des vues générales, mais très profondes et très pertinentes, sur l'Islam, le classicisme islamique et l'Islamologie, des études d'histoire juridique, économique-sociales et monétaires, des aspects de la pensée religieuse axée particulièrement sur la théologie rationnelle et la logique juridique et enfin des recherches sur la langue arabe dans quelques-uns de ses aspects techniques.

Quant au second volume, il traite exclusivement du droit musulman, mais un droit à plusieurs facettes, envisagé sous l'angle sociologique, économique, historique, polémique et traité aussi bien sur le plan de la méthodologie et des sources que sur celui des applications et de la procédure.

Cet ensemble de travaux est appelé à rendre de grands services aux historiens, aux juristes, aux sociologues et aux linguistes, qui par carrière, vocation ou simple curiosité, s'intéressent spécialement au monde arabo-islamique.